N12<520902620 021
besch. Wasserschaden
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER

# SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XVI. JAHRGANG

1941
DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (Rhld.), GOSPERTSTR. 74

Alle Rechte vorbehalten.




Qd 861.

# Inhalt des XVI. Jahrgangs:


Seite

*Abhandlungen.*

Die Bedeutung der neuzeitlichen Naturauffassung bis Kant. Von Bernhard Jansen S. J. . . . . 1

Der Metaphysikkommentar des Augustinus Triumphus von Ancona († 1328). Von Martin Grabmann . . . . 11

Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation. Von Joh. Beumer S. J. 24

Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus. Von Josef Loosen S. J. . . . . 53 193

Vom Vorrang des Logos. Eine Begegnung zwischen Idealismus und Scholastik. Von Johann Bapt. Lotz S. J. . . 161

Der geschichtliche Verlauf der neuzeitlichen Naturauffassung von 1500 bis 1800. Von Bernhard Jansen S. J. . . . 214

Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. Von Heinrich Weisweiler S. J. . . . . 231 351

Theologie der Kirche. (Ekklesiologie.) Von E. Przywara S. J. 321

Eikon in den Schriften des hl. Athanasius. Von Johann Bapt. Schoemann S. J. . . . . 335

Der Vatergott in Jesu Leben und Lehre. Von W. Koester S. J. 481

Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt. Von Josef Fuchs S. J. . . . . 496

Das Ringen um einen neuen Materiebegriff. Von N. Junk S. J. 521

Ein Schulbücherverzeichnis aus der Mindener Dombibliothek in der Mitte des 11. Jahrhunderts. Cod. Vat. Pal. lat. 828. Von Franz Pelster S. J. . . . . 534

*Beiträge.*

Logistische Zeichensprache und Philosophie. Von Josef de Vries S. J. . . . . 369

Die Lehre des Franz Suarez über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt und ihre Kritik durch Viktor Cathrein. Von Johann Bapt. Schuster S. J. . . . . 379

*Besprechungen* . . . . . 79 255 388 554

Seite

*Aufsätze und Bücher.*

Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 114 420
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik . . . 121 438
Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . 133 448
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . 144 460
Ethik. Rechtsphilosophie und Staaatslehre. Pädagogik . 156 471

Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums. . 273 578
Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 282 586
Fundamentaltheologie . . . . . 591
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes . . . . . 287 598
Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 298 611
Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik . . . . . 309 622

## Verzeichnis der Mitarbeiter.

Bacht, Heinrich, S. J. (Valkenburg) 255f. 298—301 309 425f. 443f. 560—562 564—566 579 581 585—589 611—613.
Bertrams, Wilhelm, S. J. (Rom) 625f.
Beumer, Johannes, S. J. (Valkenburg) 24—52 258—260 295f. 302 bis 304 308 573—575 581—584 591—593 614—617.
Bolkovac, Paul, S. J. (München) 471f. 624.
Böminghaus, Ernst, S. J. (Valkenburg) 281f.
Brinkmann, Bernhard, S. J. (Valkenburg) 263f. 291—293 297 418f. 582f. 592—596 607—609.
Brugger, Walter, S. J. (München) 117f. 143f. 284—287 429f. 432f. 436f. 568—570 590f.
Closen, Gustav Engelbert, S. J. (Valkenburg) 260—262 282—284 287 bis 290 554—556 582 598—604.
Delp, Alfred, S. J. (München) 79—82 427f. 476—479 629.
Deneffe, August, S. J. (Valkenburg) 265—267 304 307 617f.
Ennen, Karl, S. J. (Valkenburg) 578f. 589f.
Faller, Otto, S. J. (Rom) 83f. 273f. 276—281 580f. 597f.
Fischer, Heribert, S. J. (Breslau) 110—112 129f.
Frank, Karl, S. J. (Pullach) 95—99 145—148 408—410 461—464.
Fröbes, Josef, S. J. (Bonn) 99—101 135f. 148—155 465—471.
Fuchs, Josef, S. J. (Valkenburg) 496—520.
Gemmel, Jakob, S. J. (Valkenburg) 112f. 115 159f. 309 312—317 479f. 628f.

Grabmann, Martin (München) 11—23 101—105.
Hartmann, Albert, S. J. (Frankfurt) 156f. 159 393f. 474—476.
Hentrich, Wilhelm, S. J. (Rom) 87—89.
Hirschmann, Johannes, S. J. (Valkenburg) 116 310—312 410f. 426f. 472f. 622—625.
Jansen, Bernhard, S. J. 1—10 117f. 214—230 423 425 431f. 445 457f.
Junk, Nikolaus, S. J. (Frankfurt) 142f. 146 406—408 444f. 456f. 460f. 521—533.
Keller, Heinrich, S. J. (Valkenburg) 316 411—413 575—577 626—628.
Kirch, Konrad, S. J. 273.
Koester, Wilhelm, S. J. (Frankfurt) 481—495.
Lieske, Aloisius, S. J. (Valkenburg) 264f. 267—269 273 275f. 279f. 299 317 563f. 570—572 578 614f.
Loosen, Josef, S. J. (Frankfurt) 53—78 193—213 572f.
Lotz, Johann Bapt., S. J. (Pullach) 161—192 390—393 397—404 421f. 428—431 435—438 458f.
Mulder, Theodor, S. J. (Nimwegen) 477.
Naumann, Viktor, S. J. (Pullach) 140 460 473f.
Nink, Caspar, S. J. (Frankfurt) 91—93 114 118—121 137—140 144f. 404—406 422f. 427f. 451f. 457 459.
Pelster, Franz, S. J. (Rom) 121f. 126—133 388—390 438—443 445 bis 448 534—553.
Pribilla, Max, S. J. (München) 309f.
Prümm, Karl, S. J. (Frankfurt) 283f. 420f. 556—560 587f.
Przywara, Erich, S. J. (München) 321—334.
Pummerer, Anton, S. J. (München) 632.
Raitz v. Frentz, Emmerich, S. J. (Hamburg) 279 317—320 629f.
Rast, Max, S. J. (Pullach) 120 431 433f.
Richstaetter, Karl, S. J. (Breslau) 318—320 631.
Schmitz, Hermann, S. J. (Valkenburg) 147 464f.
Schoemann, Johann Bapt., S. J. (Frankfurt) 89—91 301—305 335 bis 350 583 594 622.
Schröteler, Josef, S. J. (Frankfurt) 279f. 312 480.
Schultze, Bernhard, S. J. (Rom) 256—258 415—418 566—568 584f.
Schuster, Johann Bapt., S. J. (Pullach) 93—95 115f. 134f. 157—160 379—387 422—425 433—435 473 476 479.
Semmelroth, Otto, S. J. (Valkenburg) 618f.
Stracke, Friedrich, S. J. (Valkenburg) 606f.
Ueding, Leo, S. J. (Frankfurt) 271f. 274f. 413f.
de Vries, Josef, S. J. (Pullach) 84—87 116f. 133f. 136f. 140—142 369—379 394—397 420 441 448—456.
Weisweiler, Heinrich, S. J. (Valkenburg) 105—110 122—128 231 bis 254 269—271 305—308 351—368 619f.
Wennemer, Karl, S. J. (Valkenburg) 288—291 293—296 596f. 605f. 609—611 613f. 620f.
Wersdörfer, Johann Bapt., S. J. 426.
Wesseling, Wilhelm, S. J. (Valkenburg) 631f.
Willwoll, Alexander, S. J. (Pullach) 150 153 156 470f.

# Gesamtverzeichnis der Verfasser

## besprochener Arbeiten.


Abate G. 447
Abellàn P. M. 269
Ablaßbuch 316
van Acken B. 311
Adam A. 308
de Aldama J. A. 131 132
Ambrosius 277 278
Amiot F. 295
Andersen W. 459
Andrae T. 285
Aristoteles 115
v. Arseniew N. 257
Asting R. 418
Augustinus 116 426 581
Bader R. 578
Bahle J. 99
Balic C. 616
v. Balthasar H. U. 79
Barbel J. 612
Barth P. 425
Barthel E. 460
Battaglia F. 160
Bäumler A. 280
Baus K. 560
Bavink B. 144 406
Bea A. 603
Bernardino da Siena 315
Beste U. 313
Betschart J. 411
Blondel M. 118
Bönisch R. 150
Bonkamp B. 282
Borgmann P. 454
Bover J. M. 305
Boyer C. 301
v. Bracken H. 153
Brazzel K. 280
Breysig K. 457
Brinktrine J. 592
Brodmann E. 159
Browe P. 306
Bückers H. 604
Bückmann S. 625
Calogero G. 448 450
Campanella T. 117
Cappello F. 628
Carbonara Cl. 116
Caroli J. 314
Casamassa A. 578
Casel O. 257
Cavasin A. D. P. 277
Ceuppens F. 303
Chaine J. 297
Chen Ch. H. 422
Christ K. 101
Collectanea Franciscana Slavica 616
Coppens J. 598
Cotter A. C. 591
Coulmas P. 476
Dallmann M. 129
Daniele I. 274
Dausend H. 575
Decker Br. 564
Deimel L. 321
Delbos V. 118
Delp A. 458
Dennert E. 144
Dennert W. 145
Diehl K. 410
Diekamp Fr. 275
Di Fonzo L. 133
Dirks H. 468
Dobzhansky Th. 463
zu Dohna A. 476
Domagala B. 616
Domke K. 91
Dondaine A. 127
Driesch H. 137 144 461
Duesberg H. 260
Ebner M. 318
Eckhardt W. 112
Eckle Ch. 153
Egenter R. 157
Ehser K. 440
Eichrodt W. 554
Eilers E. 581
Eißfeld O. 589
Emidio da Ascoli 629
Erdin F. 265
Exposito M. 127
Fabro C. 390
Faulhaber D. 596
Feber G. A. H. 309
Fiedler K. 293
Finkenstädt E. 465
Fitzthum M. 125
Flechtner H. J. 448
Fleischer E. 149
Foerster W. 605
Fox M. M. 276
Franklin W. M. 296
Freundorfer J. 605
Freyer H. 478
Freyer J. 279
Friederichs J. 592
Friederichs K. 145
Fries A. 302
Friethoff C. 304
Fritsche H. 95
Fuhrmans H. 92
Galling K. 290
Garcia Garces N. 617
Garvey M. P. 83
al-Gazzali 426
Georgi C. R. A. 566
Gercken M. 116
Gewieß J. 294
Geyser J. 135
Gimborn Th. 278
v. Glasenapp H. 590
Glock C. Th. 436
Glockner H. 118
Glorieux P. 438
Goedeckemeyer A. 425
Goettsberger J. 603
Gomes de Castro M. 264
Gonzalez S. 264
Grabic P. 616
Grabmann M. 128 129 134 441
Graneris G. 158
Grassi E. 161
Gregory M. 320
Gröber C. 631
Grossouw W. 290
Gruber J. J. 631
Gruner P. 144
Grünewald H. 280
Guardini R. 89 594
Guenther K. 144
Günthör A. 579
Häberlin P. 451
Haensel W. 150
Haller M. 290
Harapin Th. 616
Hartmann M. 145
Hartmann N. 397
Hartog H. 284
Hecke B. 147
Heer G. 271
Hegel G. W. F. 431
Heidingsfelder G. 135
Heinisch P. 554
Heintel E. 435
Heisenberg W. 144
Heitmann A. 622
Hellpach W. 155
Helm K. 586
Hengstenberg H.E. 404
Hennig R. 467
Henquinet F. M. 439
Hessen J. 120 586
Heufelder E. 258
Heynig O. 468
Heysse A. 442
Hilling N. 628
v. Hippel E. 159 427
Hirschberger J. 134
Hoenen P. 142
Hoffmann H. 480
Holzmeister U. 291
Holzner J. 607
Les hommes sont-ils égaux? 319
Hoogveld J. H. E. J. 140
Hötschl C. 431
v. Huene F. 145
Hüffer E. 143
Hufnagel A. 138
Hugelmann K. 479
v. Hummelauer Fr. 631
Hyppolite J. 431
Ilarino da Milano 440
Imle F. 317
Jaensch E. R. 449
Jansen B. 87
Janssen O. 460
Janssens A. 573
Jensen H. W. 286
Jolivet R. 116
Jone H. 309 625
Jost W. 283
Jung C. G. 143 588
Jung E. 432
Jungmann J. A. 307
Kafka G. 145
Käppeli Th. 128 130
Karrer O. 256
Katharina von Genua 319
Kayenberg E. L. 312
Kein O. 429
Keller H. 299
Kerényi K. 588
Keseling P. 426
Keulemans Th. 477
Kilb G. 426
Kirchhoff K. 257
Klaus A. 300
Klauser Th. 273
Klein J. 622
Kleint H. 465
Koch J. 445
Kolbenheyer E.G. 139
Kortleitner F. X. 601
Koster M. D. 321
Kradepohl A. 626
Krautwig N. 309
Krüger P. 256
Kuhaupt H. 572
Kürzinger J. 135
Kuß O. 606
de Labriolle P. 426
Lais H. 632
de Lamadrid R. S. 131 132
Landgraf A. 105 123 125 126 438
Landvogt P. H. 415
de Langhe R. 282
Langmann A. 318
Lapshin J. 155
Larenz K. 433 474
Le Blond J. M. 115
Lebon J. 304
Lechner J. 130 135
v. Leers J. 476
van der Leeuw G. 460
Lehmann G. 117
Leibbrandt G. 479
Leipoldt J. 595
Leisegang H. 443
Lemaire G. 309 312
Lenz Fr. 471
Lepacek C. 616
Lin Y. 143
Linder J. 602
Lo Grasso J. B. 629
Lombardi A. 452
Loosen J. 563
Lortz J. 121 585
Lossky N. 135
Lottin O. 105 125 438 630
Lotz J. B. 393
Lucchesi C. 446
Maier A. 444
Mansfeld Fr. 466
Marais E. N. 463
Maritain J. 455
Matthyssek Th. 312
Maurer W. 305
May E. 394
Mc Williams J. A. 146
Menges H. 267
Mercier A. 146 456
Merkel R. F. 587
Mersch E. 614
Meyer A. 301
Michel A. 122
Michl J. 593 610
Mie G. 144
Mieder E. 477
v. Minnigerode I. 583

de Molina L. 132
Molitor A. 456
Morabito G. 453
Moretti Costanzi T. 449
Motte A. R. 442
Müller G. E. 433
Müller M. 401
Müller O. 615
Murner Th. 281
Nacken R. 144
Najdanovic D. 434
Die Natur — das Wunder Gottes 144
Nauck E. Th. 464
Nestle W. 114
Niehus L. 629
Nikolaus v. Cues 445
Nilsson M. P. 556
Nolte V. 279
Nuyens F. J. C. J. 115
Oggioni E. 421
Ohlemutz E. 588
Olivier A. 609
Osske J. 427
Der christliche Osten 256
Ott A. 620
Ott L. 307
Ottaviano C. 117
Otto R. 472
Pabel R. 585
Pade P. B. 611
Palus A. 616
Parente P. 298
Perl C. J. 581
Pfeiffer-Belli W. 281
Pfleger K. 258
Pieper J. 441
Planck M. 144
Plassmann J. 144
Platzeck W. 118
Ploumen P. 573
Preiswerk A. 422
Prestel J. 318
Prümm K. 255
Przywara E. 134
Rahner K. 317
Raimond J. 140
Reininger R. 156
Reinöhl Fr. 153
Restrepo F. 479
Retzbach A. 312
Révész G. 467
Rießler P. 600
Ring Th. 97
Rinna J. 597
Ritschl O. 471
Röckel H. 432
v. Rocycki H. 112
Rohner A. 473
Rohracher H. 465
Rolffs E. 156
Ros J. 582
Rosenkranz G. 590
Röser F. 469
Rossi J. 314
Roth H. 470
Rucker P. 142
Rüfner V. 420
Ruiz de Montoya D. 132
Ruland L. 624
Das Sakrament der Ehe 625
Salvati M. 278
Santeler J. 84
Sanz P. 288
Schaber G. 437
Schächer E. 423
Schaeder H. H. 285
Schaefer T. 628
Schäfers F. 154
Schaller H. 457
Scharl E. 618
Schauf H. 616
Scheptyckij A. 256
Schick E. 292
Schikowski U. 445
Schlatter A. 596
Schlatter Th. 596
Schmaus M. 570
Schmid J. 606
Schmidt J. 600
Schmieder E. 159
Schmitt Fr. S. 123
Schmitt K. 110
Schnehage H. J. 149
Schneider A. 135
Schneider H. 594
Schneider K. L. 145
Schöllgen W. 310
Scholz H. 133
Scholz K. 480
Schreyer L. 318
Schröteler J. 413
Schuler B. 454
Schulte J. 147
Schultze B. 258
Schulz A. 289 599
Schumacher W. 156
Schuster I. 580
Schuster J. B. 135
Schweizer E. 263
Sertorius L. 319
v. Severus E. 388
Sickenberger J. 607
Sieber F. 568
Siegfried Th. 472
Siegmund G. 310
Sierke S. 287
Silic R. 616
v. Skramlik E. 148
Smolitsch I. 584
Speyer H. 284
Staab K. 621
Stegmüller F. 105
Steidle B. 273
Stein B. 287
Steinkuhl W. 89
Stier Fr. 600
Stolz A. 299
Störring G. 157
Strauch Ph. 318
Süskind W. E. 143
Suzuki D. T. 143
Ter Haar Fr. 311
Teske H. 445
Thibaut R. 292
Tidner E. 273
Till W. 288
Tominec R. 616
Tummers F. 573
Turrado L. 613
Tyciak J. 257
Urbach O. 144
v. Uexküll J. 144 462
Van der Heeren A. 608
Van Groessen H. 309 312 315
Van Meegeren D. 614
Vanni Rovighi S. 436 450
Vatter R. 583
Zum Verständnis des religiösen Phänomens 586
Verweyen J. M. 309
Viller M. 317
Vitale S. M. 628
Vivekananda S. 591
Vogelsang E. 582
Voigt A. 428
Volk H. 302
de Vries J. 393
de Vries W. 619
Wachter P. 152
Wagner Dr. 476
v. Walter R. 257
Wartegg E. 151
Wasilkowski A. 616
Wassilij 415
Wehr H. 427
Weigel G. 279
Wein H. 451
Weinhandl F. 448
Weischedel W. 428
Werhuhn P. 256
Wersdörfer H. 420
Westemeyer D. 434
Wetzel Fr. 464
Wilmart A. 105
Wilpert P. 135 423 425
Wingendorf E. 136
Wirz L. 430
Wittmann M. 93 473
Wittmann-Festschrift 134
Wohlhaupter E. 316
Wolf E. 158
Wolf H. 467
Wolff G. 144
Wolff P. 119 624
Woltereck R. 408
Wunderle G. 135 257
Wundt M. 141
Wünsch G. 586
Wust P. 121
Yver C. 607
Zeiger I. A. 626
Ziermann B. 623
Zinkgräf W. 286

# Abkürzungen der angeführten Zeitschriften.

*AAS* = Acta Apostolicae Sedis
*ASS* = Acta Sanctae Sedis
*AllgEvLuthKZtg* = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
*AnalBoll* = Analecta Bollandiana
*AnalFranc* = Analecta Franciscana
*AnalOrdCarm* = Analecta Ordinis Carmelitarum
*AnalSacraTarrac* = Analecta Sacra Tarraconensia
*Ang* = Angelicum
*Ant* = Antonianum
*ArchFrancHist* = Archivum Franciscanum Historicum
*ArchFrPraed* = Archivum Fratrum Praedicatorum
*ArchGsmtPsych* = Archiv für die gesamte Psychologie
*ArchHistDoctrLittMA* = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
*ArchHistSI* = Archivum Historicum Societatis Iesu
*ArchKathKR* = Archiv für katholisches Kirchenrecht
*ArchLitKGMA* = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
*ArchPh* = Archives de Philosophie
*ArchPsych* = Archives de Psychologie
*ArchRelpsych* = Archiv für Religionspsychologie
*ArchRSozPh* = Archiv für Rechts- und Sozial- (bis 1933: Wirtschafts)philosophie
*ArchRelWiss* = Archiv für Religionswissenschaft
*ArchTGran* = Archivo Teológico Granadino
*BeitrGPhThMA* = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
*Bibl* = Biblica
*BijdrNedJez* = Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten
*BiolZentrBl* = Biologisches Zentralblatt
*BlDPhil* = Blätter für Deutsche Philosophie
*BullLittEccl* = Bulletin de littérature ecclésiastique
*BullSocFrPh* = Bulletin de la Société Française de Philosophie
*BullThAncMéd* = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale
*BullThom* = Bulletin Thomiste
*CiencTom* = La Ciencia Tomista
*CivCatt* = La Civiltà Cattolica
*CollFranc* = Collectanea Franciscana
*DictThCath* = Dictionnaire de Théologie catholique
*DivThom(Fr)* = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)
*DivThom(Pi)* = Divus Thomas (Piacenza)
*DLitZeit* = Deutsche Literaturzeitung
*DVjschrLitWiss* = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
*EcclRev* = Ecclesiastical Review
*EphThLov* = Ephemerides theologicae Lovanienses
*EstudEcl* = Estudios eclesiásticos
*ÉtFranc* = Études Franciscaines
*ÉtHistLittDoctr* = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII$^{e}$ siècle
*FranceFranc* = La France Franciscaine
*FranzStud* = Franziskanische Studien
*Greg* = Gregorianum
*HistJb* = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
*JbNatÖkStat* = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik
*JPhStud* = Journal of Philosophical Studies
*JThStud* = The Journal of Theological Studies
*KölnVjhSoz* = Kölner Vierteljahrshefte f. Soziologie
*MonNipp* = Monumenta Nipponica
*MschrGWissJud* = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
*NeueJb* = Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung
*NewSchol* = The New Scholasticism
*NKirchlZ* = Neue Kirchliche Zeitschrift
*NouvRevApol* = Nouvelle Revue Apologétique
*NouvRevTh* = Nouvelle Revue Théologique
*OrChrPer* = Orientalia christiana Periodica
*PerMorCanLit* = Periodica de re morali, canonica, liturgica
*PhJb* = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
*PsychForsch* = Psychologische Forschung
*RazFe* = Razón y Fe
*RechScRel* = Recherches de Science Religieuse
*RechThAncMéd* = Recherches de Théologie ancienne et médiévale
*RevAscMyst* = Revue d'Ascétique et de Mystique
*RevBénéd* = Revue Bénédictine
*RevBibl* = Revue Biblique
*RevHistEccl* = Revue d'Histoire Ecclésiastique
*RevHistPh* = Revue d'Histoire de la Philosophie
*RevHistPhRel* = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
*RevMétMor* = Revue de Métaphysique et de Morale
*RevNéoscolPh* = Revue Néoscolastique de Philosophie
*RevPh* = Revue de Philosophie
*RevPhFrÉtr* = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
*RevScPhTh* = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
*RevScRel* = Revue des Sciences religieuses
*RevThom* = Revue Thomiste
*RivFilNeoscol* = Rivista di Filosofia Neoscolastica
*RömQschr* = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
*Schol* = Scholastik
*StimmZeit* = Stimmen der Zeit
*StudCath* = Studia Catholica (Katholiek)
*StudMittGeschBenO* = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
*ThGl* = Theologie und Glaube
*ThLitBl* = Theologisches Literaturblatt
*ThLitZtg* = Theologische Literaturzeitung
*ThPrQschr* = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
*ThQschr* = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
*ThRev* = Theologische Revue
*ThStudKrit* = Theologische Studien und Kritiken
*VjschrWissPäd* = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik
*WissWeish* = Wissenschaft und Weisheit
*ZAM* = Zeitschrift für Aszese und Mystik
*ZAngewPsych* = Zeitschrift für angewandte Psychologie
*ZAtWiss* = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums
*ZDKulturph* = Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie (Neue Folge des Logos)
*ZKathTh* = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)
*ZKG* = Zeitschrift für Kirchengeschichte
*ZNtWiss* = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
*ZPsych* = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie I. Zeitschrift für Psychologie
*ZSinnesphys* = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
*ZSystTh* = Zeitschrift für systematische Theologie
*ZThK* = Zeitschrift für Theologie und Kirche

# Die Bedeutung der neuzeitlichen Naturauffassung bis Kant.

Von Bernhard Jansen S. J.

Sowohl in der griechischen wie in der mittelalterlichen Philosophie ist die Stellung zur Natur, die tiefere Beurteilung der Naturvorgänge, vor allem die Auffassung von ihrem Zusammenhang, ihrem Wirken, erst recht von dem diesem zugrunde liegenden Wesenskern durch und durch von der allgemeinen Seinslehre, von den in der Metaphysik dargelegten Seinsprinzipien, wie das Eine und Viele, Akt und Potenz, Werden oder Bewegung, von den dort behandelten obersten Seinskategorien, wie Substanz, Qualität, Quantität, Relation, bestimmt. Ausnahme von dieser Regel gibt es. Das Prinzip gilt zunächst von den Einzeldenkern und Schulrichtungen, die einseitig aprioristisch, konstruktiv, spekulativ, intuitiv, ästhetisch, religiös gerichtet sind, wie von den Joniern und andern Vorsokratikern, von Platon und Plotin und von dem gerade auch für die spätere Naturphilosophie des heidnischen, christlichen, jüdischen, arabischen Neuplatonismus im 3.—9., im 12., im 14. bis 16. Jahrhundert so überaus einflußreichen Platonismus. Mögen sie, wie die Pythagoreer, Boëthius, die Schule von Chartres im 12., der Augustinismus im 13., die Neuplatoniker im 14. Jahrhundert, auch über ein ausgebreitetes naturwissenschaftliches Einzelwissen oder exaktes, mathematisches Können verfügen: dieses wird ganz der Spekulation eingebaut, ihr zuliebe oft genug, bewußt oder unbewußt, umgebogen. Auch die Denker und Schulen, die wie Aristoteles, Albert der Große, teilweise die Franziskaner, in der Übergangszeit Paracelsus und seine vielen Geistesverwandten, methodisch zu beobachten verstanden und gleich den vielen neuzeitlichen Naturphilosophen prinzipiell von der Erfahrung ausgingen und ein großes empirisches Einzelwissen besaßen, betrachteten doch als die eigentliche Aufgabe der Naturphilosophie und der Naturerkenntnis überhaupt, die spekulative Aufarbeitung der alltäglichen und methodischen Erfahrungen durch allgemein und notwendig geltende, also transzendente Prinzipien, Lehrsätze. Charakteristisch zeigt sich das beispielsweise bei Aristoteles, Thomas von Aquin und ihren Schulen darin, daß der genauere Erweis der gesetzlich geregelten Naturwirksamkeit gegenüber der übergreifenden Kausalität aus dem Zweckgedanken heraus zurücktritt.

Gerade umgekehrt ist es in der Neuzeit, wobei wir uns auf die Zeit bis rund 1800 beschränken. In dieser Periode erfolgte die Säkularwende, der Bruch mit der Vergangenheit, die Ausbildung der spezifisch modernen Naturbetrachtungsweise, der exakten Forschungsmethoden. Die Entwicklung im 19./20. Jahrhundert ist nur die Auswirkung, die Differenzierung der vorausgehenden prinzipiellen Haltung. Der tiefste Sinn des ganzen Verlaufes sowie der einzelnen Phasen in der wissenschaftlichen, speziell in der philosophischen Stellungnahme zur Natur in diesem Zeitalter ist der: in der Übergangszeit von rund 1400—1600 Loslösung von den Bindungen, die zunächst am beengendsten und drückendsten empfunden wurden, von der aristotelisch-scholastischen, metaphysisch unterbauten und abschließenden Naturphilosophie; zugleich das Ringen um Naturerschließung in dem ungeklärten Ineinander von aprioristischer Philosophie, besonders in der Form des Neuplatonismus, und unmethodischer, tastender Beobachtung der Naturvorgänge; im 17. Jahrhundert fortschreitendes Freiwerden von den Spekulationen der Vorzeit, in welcher Form und in welchen Inhalten sie auch aufgetreten war; fortschreitende Entwicklung und Anwendung der empirischen Methode in der Form der mathematisch-physikalischen Analysis, stets reichere inhaltliche Beobachtungen, Entdeckungen, Erfindungen auf den verschiedensten Gebieten der Einzelwissenschaften, vorab der grundlegenden Mechanik, weiterhin der Physik, Astronomie, Chemie, Biologie; endlich im 18. Jahrhundert Ausgelöschtsein der Inhalte der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie, d. h. Vergessenheit, Verachtung derselben im gesamten Kulturbewußtsein wie in der zünftigen Wissenschaft, im großen ganzen auch in der Philosophie; Herrschaft der metaphysikfreien Naturbetrachtung im Sinn der mathematisch formulierbaren Funktionen, der einheitlichen Naturgesetzlichkeit, abschließend durch Kant die erkenntnis-kritische Begründung dieses positivistischen Phänomenalismus, Empirismus.

Schaut der Ideenhistoriker, Geschichtsphilosoph aus der Weite des 20. Jahrhunderts, nach dem heutigen Umbruch von dem einseitigen Positivismus, Mechanismus, Historizismus zur Metaphysik und Ganzheitseinstellung, zu einer Metaphysik und Ganzheitseinstellung freilich, die zugleich dem Reichtum und der Feinheit der Methoden und Inhalte des heutigen Erfahrungswissens gerecht wird, organisch auf ihm aufbaut, es ideell in sich begreift, auf die Entwicklung von der Antike bis auf Kant als den Zusammenfasser und

Überwinder der vorausgehenden Neuzeit zurück: so treten die Einseitigkeiten der beiden Perioden und Gegensätze klar zu Tage. Hat es Sinn, bringt es Licht, zu fragen: mußte die Entwicklungskurve so einseitig, gegensätzlich verlaufen, wenn nicht abstrakt, so doch psychologisch-historisch, angesichts der gegebenen Eigenart der jeweiligen Kultur-, Wissenschafts-, Philosophieverhältnisse, vorab angesichts der Enge des Blickfeldes des menschlichen Geistes, der Starrheit und Unduldsamkeit des menschlichen Ethos? Erwägt man, wie die ernsten, gründlichen Versuche der letzten Jahre von seiten kenntnisreicher und spekulativ gerichteter Neuscholastiker und Naturforscher sich zu begegnen, Altes und Neues, Erfahrung und Philosophie zu ergänzen, verhältnismäßig wenig sichere haltbare Wahrheiten zu Tage gefördert haben, so wird das Urteil milder ausfallen.

Die Stellung zur Natur in der uns beschäftigenden Neuzeit ist ein Problem, das zunächst nur engere Fachkreise angeht. Es weitet sich aber sofort zu einer über die Kosmologie hinaus greifenden Frage der gesamten Philosophie, ja der Kultur und Geschichte überhaupt, wenn man den konkreten Verlauf dieser Stellungnahme zur Natur quellenmäßig verfolgt.

Wenn, wie Referent u. a. in der „Geschichte der Erkenntnislehre", Paderborn 1940, durchzuführen versucht, der allgemeinste und tiefste Sinn der neueren Philosophie bis 1800 das *Mündigwerdenwollen der Vernunft* ist, dann wirkt sich dieser Zug am breitesten und stärksten in dem autoritätsfreien, unmittelbaren, methodischen Befragen der Erfahrungsgegenstände der Natur aus. Wenn das Philosophieren dieser Zeit, angefangen von der Renaissance, von Bacon und Hobbes, fortschreitend im 17. Jahrhundert, einseitig durchgeführt in der Aufklärung, die *Theorie in den Dienst der Praxis,* in die Lebensführung stellt, dann ist es bei weitem in erster Linie die Naturerschließung, die dieses Ideal verwirklichen soll und tatsächlich auch mehr und mehr verwirklicht. Wenn die metaphysische, transzendente Haltung der Vorzeit durch die *kritische, diesseitige, innerweltliche* abgelöst wird, dann ist es wiederum vor allem die Wende zur Natur, die methodische, mathematisch gehaltene, streng positivistisch eingeschränkte Deutung der Naturvorgänge, der Naturgesetzlichkeit, worin sich, neben der Erkenntnistheorie, dieser metaphysikfreie Kritizismus auswirkt.

Daher der breite Raum, den die Naturphilosophie bei den Italienern, Deutschen, Franzosen, Engländern der Über-

gangszeit einnimmt, die große Zahl der Naturphilosophen in dieser Epoche. Daher die Pflege der Kosmologie, der Mathematik und Empirie, vollends die Gleichsetzung der mathematischen Methode mit der philosophischen und wissenschaftlichen bei den führenden neueren Metaphysikern, wie Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, teilweise auch bei Kant, und den Empiristen, wie Locke und Hume. Wie beherrschend das Ansehen, die Erfolge eines Kepler, Galilei, Newton sind, erhellt nicht weniger aus den Lehrbüchern und dem Unterricht der katholischen Gelehrten. Immer von neuem stößt die Quellenforschung auf ihr Bemühen, die Spannungen zwischen der Berechtigung der hergebrachten aristotelisch-scholastischen Methode, ihrer Logik und der neuzeitlichen mathematisch-naturwissenschaftlichen Art auszugleichen. Noch mehr: ganz auffällig, im Vergleich zu der mittelalterlichen Einstellung geradezu verblüffend, ist die bislang unbeachtete Tatsache, die erst eine langjährige vergleichende Quellenforschung erschließen kann, daß nicht nur diejenigen katholischen Philosophen, welche namentlich im 18. Jahrhundert, fortschrittlich mit der Zeit gehen, sondern auch die konservativen, etwa die Thomisten, Skotisten, Suaresianer, die Naturphilosophie mit einer Hingebung, in einer Ausführlichkeit behandeln, die den bisherigen Rahmen völlig sprengt, andere Fächer, vor allem die Metaphysik und Ethik, viel zu kurz kommen läßt.

Vorhin wurde gesagt, die wissenschaftliche Stellung zur Natur weite sich zu einer über die Naturphilosophie hinausgehenden, die ganze Philosophie tief ergreifenden Frage aus. Beginnen wir mit der Logik, der Formalseite der Philosophie. In der „Geschichte der Erkenntnislehre" hat Referent im einzelnen gezeigt, wie tief und breit die physikalische oder mathematische Analysis die gesamte Methodenlehre beeinflußte, sich an philosophische Gebiete heranmachte, für die sie nicht mehr zuständig ist. Zugleich wurde dort der ganze Unterschied bzw. Gegensatz zur aristotelisch-scholastischen Lehre von der Begriffsbildung, der Abstraktion, der Klassifikation aufgewiesen.

Wenn sodann die Entwicklungslinie der Naturbetrachtung so verläuft, daß der in der Renaissance herrschende Neuplatonismus, der ein intuitiv geformtes, konstruktives Weltbild entwirft, der die höhere Geisteswelt seinsmäßig und dynamisch in die niedere Körperwelt hineinragen läßt, in der Folgezeit durch die exakte, von allen Hypothesen absehende, metaphysikfreie oder antimetaphysische Beobachtung, durch ein einheitliches, großartiges und zugleich streng

mechanisches, ausschließlich gesetzmäßig geregeltes Naturbild abgelöst wird: so ist diese ebenso glückliche wie tragische Entwicklung nicht zuletzt dem Tiefstand der Metaphysik zuzuschreiben. Seit dem Spätmittelalter, seinem Nominalismus, seiner Auflösung der objektiven, allgemeingültigen, transzendenten Prinzipien, wie des Kausalgesetzes, der Possibilienordnung, des Substanzbegriffes, zugunsten eines schalen Subjektivismus, eines unklaren, gefühlsmäßigen Mystizismus der verschiedensten Formen, war es, außerhalb der verschiedenen schulmäßigen Kreise des Aristotelismus, in der breiten philosophischen Öffentlichkeit um eine begrifflich und eindeutig geprägte Wissenschaft von den alle Einzelwissenschaften tragenden Prinzipien geschehen. Gewiß zehrte das intellektuelle Allgemeinbewußtsein, der damalige objektive Geist noch reichlich von den Geistesschätzen der klassischen Ersten Philosophie. G. Bruno mit seiner Materie-Formlehre, wie sie sich in seiner Weltseele findet, Campanella mit seiner Dreiheit der Kategorien, Macht, Weisheit, Güte, Descartes mit seiner scharfen Gegenüberstellung von Leib und Seele, Körper und Geist, Endlichem und Unendlichem, Spinoza mit seiner Theorie von Essenz und Existenz, Wesen, Attributen, Modi, Locke in seiner Kategorienlehre, schöpfen reichlich daraus. Leibniz und Wolff erneuern sogar kräftig die verschrieenen Formen, die vielgeschmähte Zweckursache, die seit Descartes und Galilei restlos auf Quantität zurückgeführten Qualitäten als selbständige Seinsarten und andere bedeutsame Stücke der aristotelisch-scholastischen Ontologie.

Alles in allem aber waren es nur versprengte, aus dem einheitlichen Gesamtbau gerissene Wahrheiten, die sich im lebendigen Bewußtsein der Weltphilosophie gerettet hatten. Selbst diese Sätze waren für den Aufbau der Naturlehre zunächst historisch bedeutsame Torsos, die erst nachträglich dem Bau eingefügt wurden. Sie waren nicht mehr die alles tragenden Fundamente, über denen das Naturbild entworfen wurde, die geistigen Leitmotive, die das empirisch gegebene Material einheitlich, architektonisch durchleuchteten und ordneten, die aus den Phänomena die ihnen zugrunde liegenden Noumena erarbeiteten. Für die eigentlichen Träger des glänzenden naturwissenschaftlichen Fortschrittes, wie Galilei und Newton, waren sie aber, bewußt und unbewußt, gewollt und nichtgewollt, nur Vorurteile, Barrikaden, die erst niedergerissen werden mußten, um überhaupt die Natur unbefangen in ihrer gegebenen Wirklichkeit sehen zu können. Die Wirklichkeit, die Natur ist, wie Galilei sich

geistreich äußert, in mathematischen Gebilden, in Linien, Dreiecken, Quadraten geschrieben; hypotheses non fingo d. h. Annahmen, Zusammenfassungen, die über die exakte Beobachtung hinausgehen, scheiden aus, so schließt Newton sein klassisches Werk Naturalis philosophiae principia mathematica, in dem er der bewundernden Mitwelt in genialer Einheitlichkeit die Ergebnisse der bisherigen Entwicklung vorlegt.

Nur ein quellenmäßiges Durchforschen der damaligen philosophischen Einzelliteratur läßt uns heute ahnen, wie verheerend die dadurch geschaffene Allgemeinhaltung für das fortschreitende Abtragen der Einzelstücke der Ersten Philosophie war. Wenn der systematische Philosoph ohne Kenntnis dieser Verhältnisse an Kants Kritik der Reinen Vernunft herantritt und sie durcharbeitet, überkommt ihn wohl Staunen oder gar Unmut über die Enge, Voreingenommenheit, Geringschätzung, mit der er sich immer von neuem über die Ontologie ergeht: es gibt bislang keine Metaphysik, es blieb trotz aller bisherigen Versuche beim bloßen Herumtappen, sie ist ein Spiel mit inhaltleeren Begriffen und Worten, die ehemalige Königin ist entthront und zum Gespötte geworden. Der Ideenhistoriker aber dieser Zeit muß Kant in Schutz nehmen: er urteilte nur, er konnte vielleicht nicht einmal anders urteilen, er drückte aus, was damals ganz allgemein das philosophische Bewußtsein, die gesamte philosophische Literatur beherrschte. So hatte beispielshalber Hume seinen Enquiry mit der Verfemung aller Metaphysik ausklingen lassen. Bei den Antinomien des Wolffschen Rationalismus setzten Kritiker wie Rüdiger, Crusius, Lambert ein. Voltaires geistsprühender Spott hatte die antimetaphysische englische Aufklärungsphilosophie in die weitesten Kreise Frankreichs getragen.

So ergibt sich abschließend, daß, wie der Tiefstand der Ontologie weitgehend für den positivistisch-mechanistischen Verlauf der Naturwissenschaften verantwortlich ist, so andererseits diese positivistische Haltung der Naturauffassung zur völligen Auflösung der begrifflichen, intellektuell erfaßbaren Metaphysik führte. Kants Ergebnisse der Kritik der Reinen Vernunft sind in gleicher Weise der kritische Reflex, der erkenntnistheoretische Ausdruck des damaligen Standes der Naturwissenschaften, ihres Phänomenalismus, ihrer empiristischen Gesetzmäßigkeiten, wie des absoluten Nein zu aller theoretischen Seinslehre. In diesem Zusammenhang sei auf die wenig beachtete, teilweise unbekannte Tatsache hingewiesen, daß auch bei den katholischen, noch

streng scholastisch eingestellten Denkern die Metaphysik, die von rund 1500 bis 1650, also in der Zeit vor dem Durchbruch der modernen Naturauffassung, eine äußerst fruchtbare Blüteperiode erlebt hatte, bei vielen Thomisten und in anderen Schulen, vorab in den monumentalen Disputationes metaphysicae des Suarez streckenweise einen bedeutsamen Fortschritt über die große metaphysische Vorzeit aufzuweisen hatte, mehr und mehr zurückging oder gar verarmte. Und das nicht nur bei den Eklektikern, etwa manchen Piaristen, Kapuzinern, Benediktinern, Jesuiten, sondern selbst bei streng konservativen Denkern thomistischer Richtung. Wie sich dieser Geist der Naturauffassung im 19. Jahrhundert ausgewirkt hat, ahnen wir bereits.

Der Einfluß dieser Naturauffassung auf die andern Teile der Philosophie kann hier nur schematisch angedeutet werden. Teilweise ist er für jeden Fachmann mit dem Gesagten ohne weiteres gegeben: denn ohne eine solide Prinzipienwissenschaft sind Religionsphilosophie, Ethik, Gesellschaftslehre, philosophische Psychologie unmöglich.

In der Religionsphilosophie, die im engsten, innersten Zusammenhang mit der Ersten Philosophie steht, schrumpfen die metaphysischen Beweise, das Glanzstück der aristotelisch-mittelalterlichen Theologia naturalis, auf kurze Zusammenfassungen zusammen; sie werden durch ethnologische, teleologische, deontologische Gedankengänge zurückgedrängt oder abgelöst; das Wesen, die Eigenschaften, das Innenleben Gottes, werden schnell abgemacht. Um so breiter sind die damals beliebten, weitausholenden Erörterungen über Vereinbarkeit der Güte Gottes mit den tatsächlich vorgefundenen Mißständen, mit dem physischen und moralischen Übel, der Voraussicht Gottes mit der gegebenen menschlichen Freiheit, des wirklich vorgefundenen, differenzierten Kosmos und seiner Entwicklung mit der erstmaligen chaotischen Schöpfung durch den Weltenbaumeister. Es wäre freilich ebenso kurzsichtig, vergewaltigend, vereinfachend, diese Lage der Religionsphilosophie einseitig von der damaligen Naturauffassung ableiten zu wollen, wie es verfehlt wäre, die Haltung und Einzelsätze der Ethiker und Soziologen in erster Linie ihr zuzuschreiben. Die damalige Naturauffassung und der dadurch geschaffene objektive Allgemeingeist haben aber unmittelbar und mittelbar die Behandlung der Religionsphilosophie ebenso entscheidend mitbestimmt wie die der Ethik und Soziologie. Die Säkularisation, etwa die Loslösung der sittlichen Verpflich-

tung und der Autorität des Staates von Gottes Wesen und Willen, die Ausscheidung der Rechtsordnung aus der Sittlichkeitsordnung, wie sie sich bei Thomasius, Kant und anderen führenden Moralisten finden, fällt zeitlich mit der Herrschaft der positivistischen Naturauffassung zusammen, atmet ganz deren Geist, wie längst vorher in bezeichnender Weise Hobbes seine revolutionäre, alles Naturrecht, alle objektive Ethik leugnende Gesellschaftslehre durch die moderne mathematisch-physikalische Art zu begründen unternommen hatte; erst durch Galilei sei in die Philosophie die rechte Methode eingeführt worden, hebt er nachdrücklich hervor.

Abschließend und zusammenfassend sieht der Philosophiehistoriker die ganze Bedeutung und tiefste Auswirkung der vorausgehenden Entwicklung der modernen Naturauffassung am klarsten und einheitlichsten in Kants Kritizismus ausgeprägt. Seine Problemstellung und Problemlösung ist nur aus der vorausgehenden mathematisch gehaltenen Naturdeutung zu verstehen. Das zeigt das Ringen Kants in der vorkritischen Periode. Einige Hauptpunkte der kritischen Periode mögen in diesem Zusammenhang herausgegriffen werden. Kant fragt dogmatisch, wie ist reine Mathematik, wie ist reine Naturwissenschaft möglich; er fragt skeptisch, wie ist Metaphysik, d. h. ein Wissen transzendenter Wahrheiten und Wirklichkeiten möglich. Seine Antwort entwirft sodann ein streng positivistisches, phänomenales Weltbild: Kausalität, Substanz, Akzidentien sowie andere Kategorien ordnen streng gesetzmäßig, in notwendiger Verknüpfung das Neben- und Nacheinander des Naturgeschehens; das Ansichsein nicht nur der Geistwelt, sondern auch der Naturkörper scheidet aus dem theoretischen Erkennen aus.

Wie die neuzeitliche Naturbetrachtung, wie das Ethos bzw. das Pathos, von der sie getragen war, von dem Philosophen und Forscher leidenschaftlich beseelt waren, wie die in der mathematischen Analysis oder Funktionstheorie arbeitende Methode, wie die bewundernswerten inhaltlichen Entdeckungen auf dem Gebiet der Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie, die gegenüber den Auffassungen der Antike und des Mittelalters prinzipiell eine weit genialere Lösung und einen viel größeren Fortschritt bedeuten als die weit zahlreicheren Erfindungen des 19./20. Jahrhunderts gegenüber der Grundlegung im 17. Jahrhundert, wie alles

das über die zünftige Philosophie hinaus die gesamte Kultur tief, breit geformt und umgestaltet hat, das zeigt überwältigend das 18. Jahrhundert. Der Philosophiehistoriker wird hier notwendig zum Geschichtsphilosophen, wie umgekehrt der Geschichtsphilosoph und selbst der Kulturhistoriker dieser Zeit, ohne ständig die Geschichte der Philosophie heranzuziehen, völlig versagt. *Siècle* philosophique ist hier kein inhaltloses, verallgemeinerndes Schlagwort. Man denke nur an die französischen Enzyklopädisten, an Männer der Wissenschaft wie Maupertuis, d'Alembert, Turgot, Buffon, Robinet, Montesquieu, Hume, Adam Smith, Reimarus, an Literaten wie Voltaire, Lessing, Herder. Außerhalb des Wolffschen Rationalismus herrscht in der Philosophie der Positivismus, Mechanismus, Materialismus: in England unter der Führung Humes, in Frankreich unter der eines Lamettrie, Helvetius, Holbach; in Deutschland wird er zwar in den Kritizismus umgeformt, lebt aber inhaltlich weiter. Im praktischen Leben, sowohl im großen politischen, internationalen wie im alltäglichen, bürgerlichen, ist es der Zug der Diesseitigkeit, der Laienmoral, der Innerweltlichkeit, des religiös sich gebenden naturalistischen Deismus, des Humanismus oder des von Gott und der transzendenten Ethik losgelösten, autonomen Menschheitsgedankens, der völligen Unterordnung aller Theorie unter die Praxis, d. h. unter die lebensfördernden, lustbringenden Nützlichkeitswerte, in der sich der Geist des Naturalismus hemmungslos auswirkt.

Neben der spezifisch-neuzeitlichen Naturauffassung findet die antik-mittelalterliche in nicht wenigen Kreisen eine sorgfältige Pflege. Abgesehen von dem erwähnten Neuplatonismus, dessen Bedeutung für die Naturphilosophie der Übergangszeit maßgebend ist, aus der sogar die klassische Naturwissenschaft teilweise geboren ist, ist die Erneuerung des Aristotelismus im Italien von damals von großer Bedeutung. Außer der aristotelischen Logik, Psychologie und Gotteslehre sind es Fragen der Kosmologie, denen sich die Gelehrten dieser Richtung widmen. Was aber weit weniger beachtet und geschätzt wird, sind die zahlreichen scholastischen Werke, in denen die hergebrachte Naturphilosophie gründlich und scharfsinnig weitergeführt wird. Im 16. Jahrhundert ist es mehr die übliche Form des Kommentars, in der das naturphilosophische und naturwissenschaftliche Schrifttum des Aristoteles mehr oder weniger selbständig erklärt wird. Im 17. und 18. Jahrhundert findet

sich neben dieser traditionellen Art immer häufiger die in höherem und geringerem Grad selbständige, konstruktive Form des Cursus philosophicus, der Summa philosophica, der Institutiones philosophicae, in welcher die Naturphilosophie zur Sprache kommt. Den Fernstehenden überrascht es nach dem Gesagten, wie ausführlich und gründlich sie innerhalb des Ganzen der Philosophie behandelt wird, etwa bei Dominikanern und Benediktinern der strenge Thomismus, bei Franziskanern der ausgesprochene Skotismus, bei Jesuiten ein freierer Aristotelismus, nicht nur bei Deutschen und Franzosen, sondern auch bei Spaniern und Italienern.

Durchgängig ist die Problematik durch die Vorzeit aufgegeben, wobei die innerhalb der antik-scholastischen Schulen strittigen Meinungen ausgetragen werden, ohne daß auf die Fragestellungen und Antwortgebung der Neuzeiteinstellung eingegangen wird. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts werden diese von manchen Scholastikern berücksichtigt und polemisch abgefertigt. Vereinzelte echt scholastische Denker aber suchen verständnisvoll und weitblickend einen Ausgleich zwischen Altem und Neuem, vor allem zwischen dem damaligen Atomismus und der Materie-Formtheorie, wie das im folgenden Heft dieser Zeitschrift im Einzelnen dargelegt wird. Daß die fortschrittlichen katholischen Philosophen, die das scholastische Erbgut durch das Eingehen auf die moderne Naturauffassung und Mathematik immer stärker verdrängen, der Naturlehre besondere Beachtung schenken, ist selbstverständlich. Je oberflächlicher ihr Verständnis der Zentralstücke der ehemaligen Naturphilosophie ist, um so größer ist stellenweise ihre Vertrautheit mit den Methoden und Inhalten der modernen Naturwissenschaften.

Das Prinzipielle und geschichtlich Wichtige ist aber, daß im großen Ganzen beide Strömungen, die konservativ-scholastische und die fortschrittlich-positivistische, getrennt nebeneinander einherlaufen, seitdem die erbitterte Kampfesstimmung der Renaissance in ein ruhigeres Ethos, in ein sicheres Wissen um das Überwundensein der drückenden Belastung der Naturphilosophie der Vorzeit übergegangen ist. Es gibt gewisse Ausnahmen. Außer den zuletzt berührten Scholastikern, die von dem Modernen gelernt haben, gibt es auch echt neuzeitliche Denker, die Zentralstücke der früheren Spekulation erneuerten, in ihr System einarbeiteten, so vor allem Leibniz und Wolff und gewisse Neuplatoniker des 17. Jahrhunderts.

# Der Metaphysikkommentar des Augustinus Triumphus von Ancona († 1328).

Von Martin Grabmann.

Die drei ältesten und bedeutendsten Vertreter der mittelalterlichen Augustinerschule, Aegidius von Rom, Jakob von Viterbo[1] und Augustinus Triumphus von Ancona, reihen sich nach dem Umfang ihrer literarischen Leistungen, der Vielseitigkeit ihrer wissenschaftlichen Interessen und der Klarheit und Tiefe der Gedankenführung an die ganz großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts an, besonders an den hl. Thomas von Aquin, an dessen Lehre sie sich namentlich in der Philosophie anschlossen. Währen die *kirchenpolitischen Schriften* des Augustinus Triumphus von Ancona († 1328) von R. Scholz, H. Finke, U. Mariani, W. Mulder S. J., J. Rivière u. a.[2] zum Gegenstand literar- und ideengeschichtlicher Untersuchung gemacht worden sind, sind seine fast ganz ungedruckt gebliebenen *philosophischen und theologischen Werke,* welche den größten Teil seines sehr umfangreichen literarischen Nachlasses bilden, bis auf die neueste Zeit fast gar nicht berücksichtigt worden. M. Schmaus hat zum erstenmal dem *Sentenzenkommentar* dieses großen Theologen, speziell der Gotteslehre eine eingehende Darstellung gewidmet und gezeigt, wie die thomistischen Gedanken lebendiger Besitz dieses Augustinertheologen geworden sind[3]. J. Kürzinger hat an dem Beispiel der Deutung der

[1] Über Jakob von Viterbo siehe *D. Gutierrez* O. E. S. A., De B. Jacobi Viterbiensis O. E. S. A. vita, operibus et doctrina theologica, Rom 1939.

[2] Vgl. *R. Scholz,* Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII, Stuttgart 1903, 172—189, 486—516. *Ders.,* Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, Rom I 1901, 191 ff.; II 1914, 41 ff. *H. Finke,* Aus den Tagen Bonifaz' VIII, Münster 1902, 250 ff. *J. Rivière,* Une première „Somme" du pouvoir pontifical. Le pape chez Augustin d'Ancone: RevScRel 1938, 149—183. *U. Mariani* O. E. S. A., Scrittori politici agostiniani del secolo XIV, Florenz 1927. *M. Th. Diselier:* Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques V, 487. *P. Glorieux,* Répertoire des maîtres en théologie à Paris au XIII[e] siècle, II Paris, 321—326 (Verzeichnis der Werke des Augustinus Triumphus). *R. Caggese,* Roberto d'Angiò e i soui tempi, II Florenz 1930, 377—383. *W. Mulder S. J.:* StudCath 5 (1928) 40—60 (Edition der Schrift De potestate S. Collegii mortuo papa).

[3] *M. Schmaus,* Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzenkommentar: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift Grabmann, Münster 1935, 896—953.

Johannestaufe im *Matthaeuskommentar* die Größe des Augustinus Triumphus als Exegeten aufgewiesen[4]. Er will in einer auf einem reichen handschriftlichen Material aufgebauten Monographie diese *Schriftkommentare,* die unseren Scholastiker in die erste Reihe der mittelalterlichen Schriftausleger eingliedern, nach der literarhistorischen, methodischen und inhaltlichen Seite behandeln.

Von den rein *philosophischen Schriften* des Augustinus Triumphus sind nur der handschriftlich sehr verbreitete Traktat: *De cognitione et potentiis animae,* in welchem er sich eng an die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und Aegidius von Rom anschließt, und zwei Abhandlungen logischen Inhalts: *De praedicatione generis et speciei* und *Destructio arboris Porphyrianae* gedruckt. Handschriftlich sind aus seiner Feder auch zwei Aristoteleskommentare überliefert, einer zu den *Analytica Priora* und einer zur *Metaphysik.*

Von dem Kommentar zu den Analytica Priora führt P. Glorieux folgende Handschriften an: Cod. 970 lat. q. der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin, Clm 14079, Cod. 199 der Biblioteca Angelica in Rom und Cod. Class. X n. 41 der Biblioteca Marciana in Venedig. Ich bringe von dem Kommentar zu den Analytica Priora nur die Widmung, die an der Spitze des Werkes steht, und beschäftige mich dann ausschließlich mit dem Metaphysikkommentar. Diese Widmung lautet (Clm 14079 fol. 1r):

Viro religioso fratri Conrado fratrum heremitarum Ordinis sancti Augustini filio nobilis et sapientis viri Domini Guidonis Comitis de Montefeltro frater Augustinus de Ancona eiusdem professionis et ordinis salutem in donorum omnium largitore. Dignum et congruum est atque ordo iustitie exposcit, ut inferiora suis superioribus sint subiecta et per ea regulentur et in suis actibus dirigantur. Cum igitur secundum sanctorum et philosophorum doctrinam intellectus omnibus potentiis anime sit superior et excellentior, decet eum esse in suis actibus regulatum, ut possit alias potentias regulare et ad debitos fines dirigere et ordinare, maxime cum oporteat dominum scire et precipere ea, que oportet servum scire et obedire. Quare si vestra amicitia me amicabiliter requisivit, ut super libro Priorum humanum intellectum pre ceteris aliis philosophie libris in suis actibus et conceptibus logisticis universaliter regulante et dirigente aliquod scriptum componerem, tanto predicta petitio nullius repulse digna iuveniri dinoscitur, quanto vos pre ceteris coetaneis viris a vestra iuvenili etate intellectum vestrum magis regulatum et directum habuistis. Petitione igitur tam digna irrecusabiliter inclinatus supradicti libri expositionem aggrediar secundum mei intellectus imbecillitatem et tam scientie quam temporis experientie paucitatem prout vestra sollertia digne et utiliter postulavit, scien-

[4] J. *Kürzinger,* Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie: ebd. 955—973.

tes quod si prelibatum opus apud vos gratum et utile fuerit reputatum, meum intellectum licet modice preexercitabitis et ad maiora in posterum me provocare poteritis.

In der an diese Widmung sich anschließenden Einführung in die Logik speziell in die Analytika priora ist auch die Absicht, einen Topikkommentar zu schreiben, ausgesprochen: Sed si contingat nos scribere super libro topicorum, ibi hec omnia clare tractabuntur (fol. 1va). Die handschriftliche Überlieferung schweigt über diesen Topikkommentar. Augustinus von Ancona wird zur Ausführung dieses Planes nicht gekommen sein.

Cod. 192 der Universitätsbibliothek in Innsbruck, auf den das Initienverzeichnis von Fr. Stegmüller hinweist[5], ist die einzige bisher bekannte Handschrift des Metaphysikkommentars des Augustinus Triumphus von Ancona.

P. Glorieux führt wohl unter den Werken dieses Scholastikers einen Kommentar zur aristotelischen Metaphysik an, ohne indessen eine Handschrift namhaft zu machen. Dieser Innsbrucker Codex ist eine Pergamenthandschrift aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts in großem Folioformat mit 172 Blättern. Von fol. 1r—2v erstreckt sich ein Verzeichnis der Quästionen dieses Metaphysikkommentars: Isti sunt tituli questionum primi libri in Metaphisicam etc. Die ersten Quästionen dieses Buches, die sich mit Einleitungsfragen befassen, sind folgende: Utrum ista scientia sit dignior omnibus aliis. — Utrum ista scientia subalternet sibi omnes scientias humanitus acquisitas. — Utrum ista scientia sit certior omnibus aliis — Utrum hec scientia distinguatur a scientia naturali et ab omnibus scientiis specialibus — Utrum hec scientia sit una vel plures. Dann beginnen die Quästionen zur Erklärung des aristotelischen Textes und Gedankenganges: Utrum illa propositio sit universaliter vera, quod omnes homines naturaliter appetant scire. In dieser Weise werden die Überschriften der Quästionen der Bücher I—XII der aristotelischen Metaphysik angeführt. Dieser Kommentar erstreckt sich wie fast alle Metaphysikkommentare des Mittelalters nicht auf die Bücher XIII—XIV. Aus dem 13. Jahrhundert habe ich außer dem Metaphysikkommentar Alberts des Großen nur eine anonyme unvollständig erhaltene Fortsetzung des Metaphysikkommentars des hl. Thomas im Clm 15836 feststellen können, die die Erklärung der beiden letzten Bücher in Angriff nimmt[6]. Am Schluß dieses Quästionenverzeichnisses, das nicht weniger als 341 tituli aufweist, ist bemerkt: Expliciunt Tytuli questionum libri metaphisice.

Auf fol. 3r beginnt der Kommentar selbst mit den Worten: Philosophus sexto Ethicorum volens ostendere circa que proprie consideratio metaphisici versatur, ait, quod oportet sapientem id est metaphysicum non solum scire, que sunt ex principiis, sed etiam

[5] *Fr. Stegmüller,* Repertorium initiorum plurimorum in Sententias Petri Lombardi Commentariorum: RömQschr 45 (1937) 85—360, bes. 230 n. 1122.

[6] *M. Grabmann,* Eine Fortsetzung und Ergänzung zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas von Aquin in einer Münchener Handschrift: ArchFrPraed 9 (1939) 184—191.

circa principia veritatem dicere. Ex quibus verbis habere possumus, ad que consideratio metaphysici se extendat et qualiter ab aliis scientiis particularibus distinguatur et quibus nominibus predicta scientia metaphysicalis nominatur.

Der Kommentar schließt auf fol. 172r: ... et id unum est prima causa que est ipse deus, in cuius femore scriptum est rex regum dominus dominantium et princeps regum terre qui est benedictus in secula seculorum. Amen. Explicit scriptum super libro methyphysice editum a fratre Augustino de Anchona ordinis fratrum heremitarum sanctum Augustini. Dieses Explicit rührt von derselben Hand her, die den Codex geschrieben hat. An der *Autorschaft* des Augustinus Triumphus an diesem Metaphysikkommentar kann kein Zweifel bestehen. Auf den ersten Blättern der Handschrift sind in Randnotizen die im Texte sich befindenden Zitate aus den Schriften des Aristoteles und Averroes, auch Avicennas angegeben, und zwar in derselben Form, in der sie im Texte stehen (primo Posteriorum, Commentator in secundo Metaphysice etc.). Die Einleitungsfragen schließen auf fol. 5r.

Der Kommentar selbst ist so angelegt, daß mit Hervorhebung der Lemmata jeweils eine kurze oder oft ziemlich ausführliche divisio und expositio textus vorgenommen wird und hieran quaestiones gereiht werden, die in der Form der scholastischen Quästionentechnik zuerst Einwände bringen, dann im contrarium (in contrarium) Gegengründe anführen, hierauf die Lösung der Frage geben und auf Grund dieser Lösung die Einwände beantworten. Diese Verbindung der kommentierenden Methode, die sich mit der littera Aristotelis befaßt, mit Quästionen, die im Zusammenhang mit dem aristotelischen Text gestellt werden und nicht selten auch die eigenen selbständigen metaphysischen Anschauungen des Verfassers erkennen lassen, tritt uns ja in den scholastischen Aristoteleskommentaren des 13. und 14. Jahrhunderts überaus häufig entgegen. Ich kann hier auf meine Untersuchungen über Hilfsmittel und Methoden des Aristotelesstudiums im Mittelalter hinweisen[7].

Die *Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung,* welche die kirchenpolitischen Werke und die Bibelkommentare des Augustinus Triumphus auszeichnen, ist auch seinen Aristoteleserklärungen im hohen Grade eigen. Die Einteilung und Erklärung des Textes, die als lectio zusammengefaßt wird, legt besonderes Gewicht auf die Herausstellung des Zusammenhanges der aristotelischen Gedanken und Beweisgänge. Die Quästionen, die mit: Circa istam lectionem queritur una questio principalis oder Queret autem aliquis eingeleitet werden, sind sehr sachlich und substantiell gehalten. Es wer-

[7] *M. Grabmann,* Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter. Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. 1939, 5, München 1939, 17—53.

den eingangs nur ganz wenige obiectiones erhoben zum Unterschied von dem Dickicht von Argumenten und Gegenargumenten, durch welches man sich oft auch bei den Aristoteleskommentaren damaliger Zeit durcharbeiten muß. Das Contra (in contrarium) ist meist nur in einem Satz vorgelegt. Die Solutio, die Lösung der Frage (Dicendum, quod) ist meist unter einheitliche Gesichtspunkte gebracht, die These ist scharf und klar gefaßt, der Beweisgang ist übersichtlich und logisch geordnet. Die Lösung der Einwände ist sehr kurz gegeben. Unser Scholastiker verliert sich auch nicht in langatmigen polemischen Auseinandersetzungen mit den opiniones anderer Aristoteleskommentatoren, die er wohl kennt und oftmals auch andeutet.

Ich will zur *Charakteristik* des Metaphysikkommentars *einige Quästionen,* besonders solche herausgreifen, *die über das Verhältnis unseres Scholastikers zu den metaphysischen Eigenlehren des hl. Thomas von Aquin* Aufschluß geben und damit seine philosophische Richtung und Einstellung beleuchten können. Auf fol. 18$^{vb}$ begegnet uns folgende Fragestellung: Circa istam lectionem queritur una questio principalis, utrum aliquod secundarium agens possit esse causa ipsius entis vel alicuius effectus ut est ens. Ich bringe hier, ohne auf die Einwände und das Contra einzugehen, als Probe und Beleg, wie Augustinus Triumphus seinsmetaphysische Probleme behandelt und meistert, den Text der Solutio:

Dicendum, quod tripliciter ostendere possumus, nullum agens secundum esse causam ipsius esse vel entis vel alicuius effectus, quod est ens; primo ex parte primi agentis, per cuius virtutem agentia secunda dicuntur agere, secundo ex parte ipsorum agentium secundorum, tertio ex parte ipsius esse.

Prima ratio sic patet. Nam agens primum plus et perfectius attingit effectum quam secundum eo, quod omnis causa primaria plus est influens supra suum causatum quam secundaria causa, ut dicit prima propositio libri de causis. Sicut ergo est proportio in agentibus, quod agens primum prius et universalius agat quam secundum, ita erit proportio in effectibus, quod effectus universalior attribuetur cause universali et minus universalis attribuetur cause particulari et secundarie. Cum igitur esse sive ens sit effectus universalior omnibus aliis eo, quod primo competit rei habere esse et recipere esse quam aliquid aliud ut vivere vel intelligere, oportet ipsum esse tamquam primum et universalem effectum existentem esse effectum prime et universalis cause, non secundarie et particularis. Nam sicut universali agenti secundario communicari potest, quod sit primum et quod sua actio non attribuatur alicui agenti primo, ita primo agenti secundario communicari potest, quod primo attingat effectum et quod effectum competentem primo agenti producat. Si autem ipsius esse vel entis agens secundum esset causa, oporteret eam primo attingere effectum et non presupponere actio-

nem alicuius alterius agentis, cum ipsum esse nihil presupponat, sed sit primum, quod recipitur in creatura vel in materia. Dicere autem secundum agens primo attingere effectum et non presupponere alicuius alterius actionem, est dicere agens secundum non secundum sed primum, quod est contradictionem implicare. Ipsius ergo esse vel ipsius effectus ut est ens nullum secundum agens potest esse causa.

Secundo hoc idem patet ex parte ipsius secundi agentis. Nam unumquodque agens agit et producit aliquid, ut est in actu, non ut est aliquid in potentia. Sed per esse nullum agens secundum quod quid in actu, sed per hoc esse quodlibet agens creatum est quid in actu ut ignis non agit inquantum est ens, sed inquantum est hoc ens ut inquantum est ignis et calidus. Vel huius ratio est, quia licet esse, ut est a materia separatum, sit perfectissimum et actualissimum, ut tamen recipitur in materia vel in aliqua essentia, est valde imperfectum et valde possibile eo, quod prius recipitur in potentia vel in materia ipsum esse quam aliquid aliud. Nam forme universales prius recipiuntur in materia quam particulares, ut Commentator dicit secundo Metaphysice, et quia ipsum esse est maxime universale, ideo prius intelligitur recipi in materia vel in potentia esse (fol. 19ra) quam vivere vel intelligere et licet per eandem formam aliquid habeat esse, vivere, intelligere, prius tamen secundum naturam intelligitur habere esse quam vivere et prius vivere quam intelligere. Cum igitur illud, quod prius magis est propinquum et immersum materie et potentie, sit magis imperfectum et magis in potentia, ex quo ipsum esse prius recipiunt in materia, oportet esse magis imperfectum et magis in potentia quam cetera alia. Quodlibet ergo agens tantum magis est determinatum et magis est quid in actu per hoc esse quam per esse ut per intelligere quam per vivere et per vivere quam per esse et ignis magis est in actu per esse igneum quam per esse. Cum igitur, ut supra dicebatur, unumquodque agens agat et producat aliquid, ut est in actu, cum agentia secundaria non sint in actu per esse, sed magis per hoc esse vel per illud, oportet, quod actiones non sint causa ipsius esse, sed possunt esse causa istius esse vel illius sicut ignis non est causa ignis generati ut est ens sed ut est ignis.

Tertio hoc idem declaratur ex parte ipsius esse. Nam licet eadem res sit ens et sit hoc ens, ut eadem res est ignis et ens, ut tamen est ens habet a primo agente, et est ignis, inquantum ens est, effectus primi agentis, inquantum vero est ignis est effectus agentis secundarii ut ipsius ignis generantis. Eundem ergo effectum facit agens primum et secundum, ut ignem inquantum ens producit agens primum et producendo ipsum ut est ens producit ipsum ignem ut est ignis. Agens vero secundum ut ignis generans producit ipsum ignem, ut est ignis, producit eum ut est ens ita quod idem effectus alio et alio modo consideratus sit ab agente primo et secundo, eo quod actio primi agentis in omnibus secundariis agentibus reservatur sicut prius in posterioribus. Ideo inquantum [habent] uniformitatem effectus ad invicem ut inquantum sunt entia, dicuntur effectus primi agentis, inquantum vero habent difformitatem ut inquantum sunt ens hoc vel illud, dicuntur effectus agentium formarum. Nullius ergo rei, ut est ens, agens secundum potest esse causa ut est per dicta declaratum.

Diese Darlegungen liegen in der Richtung von Gedankengängen des *hl. Thomas von Aquin.* Derselbe schreibt S. Th. I

q. 45 a. 5 (Utrum solius Dei sit creare?): Oportet enim universaliores effectus in universaliores causas et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimus est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae. Unde etiam dicitur in libro de causis prop. 3, quod neque influentia nec anima nobis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei (cf. De Potentia q. 3 a. 4; S. c. G. II, 21; II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 4). Es müßte freilich näher untersucht werden, ob der hl. Thomas diese Trennung vom ipsum ens als ausschließlicher Wirkung der göttlichen causa prima und vom hoc vel tale ens als Wirkung des geschöpflichen agens tatsächlich durchführt. *Dominikus von Flandern* vertritt in seinem Metaphysikkommentar[8] als thomistische Lehre die These: Esse producitur non solum a causa prima, sed ab agentibus secundariis non propria virtute, sed virtute primi agentis sive primae causae. Zu Beginn seiner Begründung dieser These bringt dieser ganz große Metaphysiker der Thomistenschule am Ausgang des Mittelalters die Lehrmeinung von Thomisten, daß das Sein unmittelbar von Gott und in keiner Weise von einer geschöpflichen Ursache hervorgebracht werde: Respondeo dicendum, quod quidam se de Schola D. Thomae firmiter asserentes dicant esse de mente D. Thomae, quod esse solum a Deo immediate creatur et nullo modo producitur ab agente. Dominikus von Flandern lehnt diese Deutung der Lehre des hl. Thomas ab, wie dies auch Kardinal *Cajetan* in seinem Kommentar zu S. Th. I q. 45 a. 3 (Num et quomodo esse sit universalissimus effectus et proprius primae causae uniuniversalissimae?) tut. Nach Cajetan ist das esse in dem Sinne effectus proprius der causa universalissima, daß es per se primo Wirkung Gottes ist, nicht aber in dem Sinn, daß es effectus solius Dei ist. Jede Ursache gibt das Sein, aber in Kraft der causa prima. Für jeden Fall wäre bei einer Untersuchung über die Auffassung der ältesten Thomistenschule von der Verursachung des Seins auch der von uns gebrachte Text im Metaphysikkommentar des Augustinus Triumphus zu verwerten.

[8] Quaestiones metaphysicales F. Dominici Flandrensis O. P., Bononiae 1622, l. 4 q. 3 a. 6 p. 250—255. Über Dominikus von Flandern siehe die ausgezeichnete Abhandlung von *U. Schikowski*, Dominicus de Flandria O. P. († 1479). Sein Leben, seine Schriften, seine Bedeutung: ArchFrPraed 10 (1940) 169—221.

Für die *Psychologie des Lehrens und Lernens,* über die auch der hl. Thomas von Aquin namentlich in der quaestio 11 De veritate (de magistro) eine vielbeachtete Untersuchung angestellt hat, ist folgende quaestio im Metaphysikkommentar des Augustinus Triumphus einschlägig:

Circa istam lectionem queritur una questio principalis, utrum unus homo possit alium docere et in eo scientiam causare (fol. 28ra–va). Die Lösung der Frage ist so gegliedert: Dicendum, quod ad declarationem huius quesiti primo videndum est, quid de hoc aliqui dicunt, secundo erit declarandum, quid sit de veritate questionis tenendum. Er lehnt die von aliqui magni vertretene Ansicht, daß Wissen nur durch den belehrenden Einfluß anderer zustande komme, ab und sieht wie der hl. Thomas in dem Zusammenwirken von eigener Denkinitiative und belehrendem Außeneinfluß, von inventio und doctrina die Quelle des Wissenschaftserwerbs: Dicimus duplicem esse modum acquirendi scientiam unum per inventionem propriam et alium per doctrinam docentis. Si igitur volumus hos duos modos acquirendi scientiam salvare, oportet nos alia via incedere. Propter quod sciendum, quod anima nostra non dicit puram potentiam respectu scientie et forme intelligibilis sicut materia prima puram potentiam nominat respectu forme sensibilis. Nam anima habet in se duplicem potentiam intellectivam, quarum una est passiva et per quam anima est omnia fieri sicut intellectus possibilis. Alia est potentia activa sicut intellectus agens, per quem omnia est facere. Per intellectum igitur possibilem anima recipit omnem scientiam et omnem formam intelligibilem, sed per intellectum agentem potest facere scientiam et omnem intelligibilem speciem in ipso intellectu possibili causare. Hoc viso apparet, quomodo predictos duos modos acquirendi scientiam possumus salvare. Nam bene lumen intellectus agentis in aliquo est ita forte et clarum, quod immaterialitate (?) et fortitudine sua propositis sibi terminis vel visis terminis principiorum ipsa principia cognoscit et cognitionem principiorum applicat ad aliquas particulares conclusiones et ex illis conclusiones aliquas ulteriores elicit. Tunc talem discursum scientificum faciendo dicitur quis per seipsum scientiam invenire. Sed quando lumen huius intellectus in aliquo est debile et obscurum ita, quod talem discursum facientem scire nescit formare, tunc indiget adminiculo docentis, qui sibi per ordinata verba et per ordinata signa scribendo vel docendo proponat, qualiter principia ad determinatas conclusiones sint applicanda, et qui instruat eum huiusmodi discursum scientificum scire formare et principia ad debitas conclusiones applicare. Quod faciendo unus dicitur alium docere. Hunc autem duplicem modum videmus in natura respectu artis. Videmus, quod quando natura in aliquo infirmo est ita fortis, quod possit morbum devincere vel nocivis resistere et proficua ad se convertere, causatur in eo sanitas absque adminiculo medicine artis. Sed quando est debilis, ut morbum superare non possit, indiget adiutorio medicine, per quam fortificatur, ut sanitas in eo introducatur. Et sic patet, quomodo aliquis per se scientiam possit invenire et quomodo per doctrinam ab aliquo possit recipere.

Zu Beginn der Erklärung des zweiten Buches der Metaphysik (fol. 28vb) schaltet Augustinus Triumphus auch Fragen über das *Wesen der Wahrheit* ein: Queret autem ali-

quis, utrum veritas sit aliquid (fol. 28$^{vb}$) und: Amplius autem queret aliquis, ut veritas sit habitus vel passio (fol. 29$^{ra}$) und (im Anschluß an den aristotelischen Text): Amplius queret, utrum veritas theorica uno modo difficilis sit, alio modo facilis (fol. 29$^{ra}$).

Als questio pulcra ist am Rand (fol. 30$^{va}$) die Frage bezeichnet: Circa istam lectionem queritur una questio principalis, utrum intellectui humano in hac vita difficile sit vel impossibile intelligere substantias separatas. Die ausführliche Beantwortung dieser Frage, die bekanntlich auch in der Auseinandersetzung des hl. Thomas (besonders S. c. G. III, 41—44) mit Averroes eine Rolle spielt, ist so gegliedert: Dicendum, quod in hac questione faciunt dubia verba Commentatoris et quorumdam aliorum volentium salvare positionem eius. Primo ergo ostenditur, quomodo dicta Commentatoris et aliorum in proposita questione faciunt dubitationem, secundo eorum dicta dissolventur et tunc assignabitur ratio, quod non est possibile homini in hac vita substantias separatas intelligere (fol. 30$^{vb}$).

Von besonderem Interesse ist die Behandlung der Frage nach dem *Unterschied von Wesenheit und Dasein* in den geschaffenen Dingen, die vor allem durch Aegidius von Rom zum Gegenstand lebhaftester Erörterung geworden war. Augustinus Triumphus hat diese Frage in das 7. Buch seines Kommentars, nicht in das 4. Buch, wie dies sonst üblich war, eingereiht. Ich bringe den ganzen Text der quaestio (fol. 117$^{vb}$—118$^{ra}$):

Circa istam lectionem queritur una questio principalis, utrum esse in creaturis realiter differat ab essentia.

Et videtur, quod non, quia Philosophus 4° Metaphysice dicit, quod illa esse idem realiter, que non separantur ab invicem in generatione et corruptione, sicut sunt unum et ens. Sed esse et essentia sunt huiusmodi. Ergo non differunt realiter.

Preterea si esse rei esset res alia ab ipsa essentia, posset creari vel etiam produci sine ipsa. Sed hoc est falsum. Ergo et primum.

Preterea Philosophus in littera probat unamquamque rem esse idem realiter cum sua quiditate et essentia. Ergo inter esse et essentiam non est differentia realis.

In contrarium est, quia esse idem essentie est quidam actus. Sed actus realiter differt a potentia. Ergo esse realiter oportet differre ab ipsa essentia.

Dicendum, quod quamvis de differentia esse et essentie aliqui diversimodo opinentur, utputa ad presens spectat, dicimus inter esse et essentiam in quibuslibet creaturis realem differentiam esse. Ad cuius intellectum est sciendum, quod quelibet creatura quinque modis considerari potest. Primo, ut comparatur ad esse divinum, secundo ut comparatur ad ipsam creationem, tertio ut comparatur ad predicamentum, in quo existit, quarto ut comparatur ad nostrum intellectum, quinto ut consideratur secundum se et secundum hoc

quinque rationibus ostendi potest in omni creatura realem differentiam esse inter esse et essentiam.

Prima ratio sic patet. Nam esse divinum est esse per essentiam, esse autem creature est esse per participationem. Esse ergo creature non est suum esse, sed est in potentia ad esse sicut materia non est extensio, sed est in potentia ad ipsam extensionem. Sicut ergo quantitas estendens materiam et faciens ipsam actu extensam, qualis erat forma extensa, realiter differt ab ipsa materia, sic esse faciens ipsam essentiam actu (fol. 118ra) existere realiter differt ab ipsa materia ita quod esse divinum non facit essentiam creature actu existere formaliter, quia non est in hiis alicui creature per modum forme, sed essentia creature est aliquid non habens esse de se, essentia autem divina est suum esse. Volens ergo deus ipsam creaturam producere tribuit sibi ipsum esse et per istum modum ipsa creatura participat esse ita quod creatura est aliquid participans esse, ipsum vero esse est aliquid participatum. Sed esse divinum est talem participationem faciens. Sicut ergo impossibile est creaturam esse creatorem, ita impossibile est essentiam creature non differre realiter a suo esse et non participare esse.

Secundo hoc patet, cum comparatur creatura ad ipsam creationem. Nam creatura est aliquid possibile creari. Nam si esset impossibile, tunc nullo modo creari posset. Constat autem, quod ipsa essentia creari non potest, quia illud quod creatur actu existit, essentia autem secundum se non habet esse actu, sed est in potentia ad tale esse. Similiter nec ipsum esse creari potest, quia ipsum esse semper actu est. Quod autem possibile est creari, nondum est. Oportet ergo rem creatam esse compositam ex esse et essentia et talis compositio debet esse realis sicut realiter differt actus a potentia.

Tertia ratio accipitur, ut res habet esse in predicamento. Nam unumquodque habet esse in predicamento secundum suam essentiam et per talem essentiam non oportet iam actu existere, quia habet esse predicamentale et quiditativum tempore hiemali, quando non actu existit. Si ergo esse actuale esset idem realiter cum essentia rei, nunquam posset dici, quod essentia rei non actualiter existeret et sic implicaretur contradictio, quia inquantum dicimus rosam quantum ad suam essentiam existere tempore hiemali, in predicamento dicimus eam non actu existere. Sed inquantum esse actuale ponitur esse idem realiter cum essentia rose, oportet quod dicamus eam tempore hyemali actu existere et sic esset dicere rosam actu existere.

Quarta ratio accipitur, ut res comparatur ad nostrum intellectum. Nam nulla res potest intelligi cum opposito sui esse et si ergo esse actuale rei esset idem realiter cum essentia eius, numquam possemus intelligere essentiam rei non habere esse actuale sicut nunquam possumus intelligere hominem non esse animal rationale. Nunquam enim res potest intelligi sine suo esse quiditativo, de quo esse Philosophus dicit in littera. Sed hoc est falsum, quod res sine eius esse actuali intelligi non possit, quinimmo intelligi possit cum opposito talis essentie. Nam possum intelligere pluviam non habere esse actuale. Nam tempore estivo et tempore serenitatis intelligo pluviam non habere esse actuale, habere esse quiditativum nulla tamen pluvia existente. Quod si tamen esse actuale realiter idem esset cum quiditate rei, nunquam tamen sine tali esse quiditas rei intelligi posset.

Quinta ratio sumitur, ut res consideratur secundum se. Nam res

creata aut est actus purus aut pura potentia. Non potest dici, quod sit potentia pura, quia tunc esset materia prima, nec quod sit actus purus, quia tunc esset Deus. Oportet ergo eam esse compositam ex ipsa essentia, quam vocamus potentiam, et ex ipso esse, quod vocamus actum. Non potest dici, quod talis compositio esse et essentie in creaturis sit solum secundum rationem, quia in Deo talem compositionem secundum nostram rationem ponimus. Propter quod si in creaturis tantum esset compositio secundum rationem, creatura tunc non esset compositior creatore. Concludamus ergo esse actuale et essentiam in omni re creata realem compositionem facere.

Argumenta autem soluta sunt per iam dicta.

Die Gedanken- und Beweisgänge berühren sich mit den Darlegungen des *Aegidius Romanus* in dessen Theoremata de esse et essentia XII: Omne quod est citra primum non est suum esse sed habet essentiam realiter differentem ab esse et per aliud est ens et per aliud existens. Hier ist auch das Beispiel von der Rose verwendet[9]. Auch *Jakob von Viterbo*, der dritte in der Trias der großen ältesten Augustinertheologen, hat die Frage in Quodl. I quaestio 4: Utrum possit salvari creatio si non differret in creaturis realiter essentia et esse einläßlich behandelt[10].

Es seien noch einige quaestiones angeführt, aus denen der thomistische Standpunkt dieses Metaphysikkommentars entnommen werden kann. So vertritt er entschieden die Lehre von der *Einheit der substanzialen Form* in jedem Suppositum (fol. 126$^{r}$—126$^{v}$): Circa istam lectionem queritur una questio principalis, utrum in quolibet supposito sit tantum una forma substantialis. Die Lösung der Frage wird zu Beginn der solutio so zusammengefaßt: Dicendum est quod quamvis de hac questione sint opiniones multe, quantum tamen ad presens spectat duplici via ostendere possumus in quolibet composito esse tantum unam formam substantialem 1° via ostensiva 2° via ducente ab impossibile (fol. 126$^{va}$). Gegenüber der Lehre der Franziskanerscholastik von der *Zusammensetzung der Geistwesen aus Materie und Form* kommt der thomistische Standpunkt in der quaestio zur Geltung: Circa istam lectionem queritur una questio principalis, ut substantie separate sint composite ex materia et forma (fol. 135$^{va}$). Als weiteres Beispiel einer thomistischen Eigenlehre, für die Augustinus Triumphus in seinem Meta-

[9] *E. Hocedez S. J.*, Aegidius Romani theoremata de esse et essentia. Texte précidé d'une introduction historique et critique, Löwen 1930, 66—77.

[10] Den Text siehe *M. Grabmann*, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur: Acta hebdomadae thomisticae, Rom 1924, 131—190, bes. 162—176.

physikkommentar eintritt, sei die These von der *spezifischen Verschiedenheit der reinen Geistwesen* angeführt: Circa istam lectionem queritur una questio principalis, utrum plures substantie separate possint esse unius speciei (fol. 169$^{rb}$). Die Lösung der Frage wird folgendermaßen eingeleitet und angekündigt: Dicendum, quod non intendimus hic querere, utrum secundum istum cursum nature, quem videmus, possibile sit plures substantias separatas in eadem specie convenire. Possumus autem, quantum ad presens spectat, quattuor rationes adducere, quod secundum istum ordinem, quem videmus, in rebus non est possibile plures substantias separatas in eadem specie existere, sed quelibet ipsarum est una in una specie.

Zum Schluß sei noch auf die Fragen, ob Aristoteles die *Ewigkeit der Welt* gelehrt habe und ob *ewige Weltschöpfung* möglich sei, hingewiesen. Die erstere Frage ist so formuliert: Amplius autem querit aliquis, utrum fuerit de intentione Philosophi mundum fuisse ab eterno (fol. 163$^{va}$). Die Antwort hierauf lautet: Dicendum Aristotelem firmiter sensisse mundum fuisse ab eterno. Aliter ipse non accepisset hoc pro fundamento ad investigandum aliquas substantias esse eternas. Am Schluß der quaestio ist gegenüber allen Umdeutungsversuchen dieser aristotelischen Lehre bemerkt: Aliter potest dici et melius, quod Philosophus fuit homo et quia omnis homo inquantum homo mendax est et falsitatem (?) dicere potest nec omnem veritatem potest videre, ideo non est inconveniens Philosophum non vidisse omnia inconvenientia sequentia ad positionem eius. Anschließend hieran stellt Augustinus Triumphus die Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung und beantwortet diese Frage im Sinne des hl. Thomas von Aquin im bejahenden Sinne: Amplius querit aliquis, utrum fuerit Deo possibile mundum ab eterno facere (fol. 163$^{va}$) ... Dicamus ergo secundum kathegoricam veritatem mundum eternum non fuisse. Quia Deus benedictus agit per voluntatem et intellectum, ideo quando placuit sue voluntati, mundum in esse producit de novo. Ideo potuit ab eterno producere, cum hoc nullam repugnantiam habeat ex parte producentis nec ex parte producti, ut per dicta probatum est.

Aus diesen Textanführungen läßt sich erkennen, daß Augustinus Triumphus allenthalben die *philosophischen Eigenlehren des hl. Thomas,* die im Mittelpunkt des um die Doctrin des Doctor communis in den ersten 50 Jahren nach seinem Tode entbrannten Streite standen, mit großer Klarheit vertreten hat. Sein Metaphysikkommentar trägt

ausgesprochenes thomistisches Gepräge an sich. Er ist eine hervorragende Leistung dieser Art nicht bloß innerhalb der alten Augustinerschule, aus der wir nur noch die unvollständig überlieferten Quaestiones metaphysicales des Aegidius von Rom besitzen, sondern auch der ältesten Thomistenschule. Mir ist kein Metaphysikkommentar aus der Feder eines Dominikanertheologen der unmittelbar nachthomistischen Zeit bekannt. Erst im späten 14. und 15. Jahrhundert haben Dominikaner Kommentare zur aristotelischen Metaphysik geschrieben, so Ubertinus de Albizzis, Bischof von Pistoja (E IV 22 der Biblioteca nazionale zu Florenz), Antonius de Neapoli (Cod. J. I 36 ibid.) und besonders Paulus Soncinas und Dominikus von Flandern. Außerhalb des Dominikanerordens haben noch im 13. Jahrhundert die beiden Professoren der Artistenfakultät, Petrus von Alvernia, den Tolomeo von Lucca als fidelissimus Thomae discipulus bezeichnet, Radulfus Brito (Cod. Vat. Palat. lat. 1059, nur zu lib. I—II) und der Zisterzienserabt Humbertus de Prulliaco (Cod. 181 der Bibliothèque de l'Ecole de Médicine zu Montpellier, Cod. 462 der Bibliothek von Laon) die aristotelische Metaphysik im Geiste des hl. Thomas erklärt[11]. Die thomistische Einstellung dieses Metaphysikkommentars wie auch des Sentenzenkommentars und der Schrift De cognitione et potentiis animae lassen doch die früher vertretene Anschauung, die auch B. Geyer teilt, daß Augustinus Triumphus zugleich mit Aegidius von Rom unmittelbarer Schüler des hl. Thomas während dessen zweiter Pariser Lehrtätigkeit war, als recht annehmbar erscheinen, wenn auch sein Magisterium in der Pariser theologischen Fakultät mit P. Glorieux viel später anzusetzen ist.

[11] Über Humbertus de Prulliaco vgl. *M. Grabmann,* Humberti de Prulliaco († 1298) O. Cist. abbatis de Prulliaco quaestio de esse et essentia, utrum differant realiter vel secundum intentionem, cum introductione historica: Ang 1940.

# Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation.

Von Johannes Beumer S. J.

Ein wesentlicher Punkt in der Lehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts ist die Behauptung, die Schrift habe als alleinige Glaubensquelle zu gelten. In diesem Sinne spricht die protestantische Theologie von ihrem „Schriftprinzip"[1]. Grundlegend anders ist die katholische Anschauung von der Bedeutung der Bibel, und so könnte man dem protestantischen Schriftprinzip das katholische gegenüberstellen. Wie es genau gefaßt werden soll, können wir erst am Schlusse dieser Arbeit bestimmen. Aber das läßt sich schon im voraus sagen, daß in ihm das protestantische in seiner Einseitigkeit abgelehnt werden und weiter positiv die Schrift in ihrer lebendigen Verbindung mit der kirchlichen Lehrverkündigung herausgestellt sein muß.

Zu dieser Feststellung ist es von Wert, die Frage aufzuwerfen, wie tatsächlich ein katholisches Schriftprinzip in den verschiedenen Stadien der Dogmenentwicklung in Erscheinung getreten ist oder welches wenigstens die Gedanken waren, die zur Formung eines solchen beigetragen haben. Wir möchten hier die scholastische Periode bis zur Zeit der Reformation herausgreifen. Der Grund für diese Beschränkung liegt darin, daß die Protestanten oft auf diesen Abschnitt der Theologie hinweisen und in ihm Anfänge ihres Schriftprinzips darzutun suchen[2]. Leider finden sich in diesen protestantischen Darstellungen Übertreibungen und Verallgemeinerungen, und von katholischer Seite ist noch nicht zusammenfassend über die Stellung der Hl. Schrift in der Scholastik gearbeitet worden. So ist es wohl ein Anliegen der katholischen Dogmengeschichte, dem wir hier Rechnung tragen wollen.

Wenn wir uns bei diesem Versuch auf die *scholastische Periode vor der Reformation* beschränken, so läßt sich das auch aus der Sache einigermaßen begründen. Wie nämlich die Kirchenväter über die Quelle des Glaubens und die Bedeutung der Hl. Schrift in die-

[1] Siehe besonders F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, Leipzig 1904.

[2] Beispielsweise R. Seeberg, Scholastik. In: Herzog-Hauck, Realencyklopädie 17. Band. 3. Aufl. 705. — Vgl. auch H. Denifle — A. M. Weiß, Luther und Luthertum. [2]II. Band. Mainz 1903, 382 ff.

ser Hinsicht gedacht haben, das hat schon eine gute Darstellung in den Werken von D. van den Eynde[3] und A. Deneffe[4] gefunden. Ersterer behandelt zwar nur die ersten drei Jahrhunderte, aber er deckt die grundsätzlichen Belange und Zusammenhänge auf. Die Arbeit des letzteren geht über die patristische Zeit hinaus. Trotzdem ist vielleicht eine Ergänzung für die Scholastik unter besonderer Berücksichtigung gerade der Stellung der Schrift nicht unangebracht. Wenn wir die Entwicklungslinie nicht über die Reformationszeit hinausführen, so ist diese Einschränkung dadurch gerechtfertigt, daß in der Auseinandersetzung mit den Glaubensneuerern, zumal durch die autoritativen Entscheidungen des Trienter Konzils, die vorhergehende Periode der Theologie zu einem scharf umrissenen Abschluß gelangt ist.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, eine erschöpfende Behandlung der Scholastik in unserer Fragestellung zu bieten; dafür wäre das Arbeitsmaterial zu gewaltig. Wir wollen unser Augenmerk vor allem auf die *systematisch-theologischen Schriften der Scholastik* richten, weniger auf die exegetischen. Damit soll aber nicht eine exakte Scheidung und Einteilung aufgestellt werden; eine solche wäre schwierig durchzuführen und auch nach scholastischer Denkweise unberechtigt, schon aus dem einfachen Grunde, weil dieselben Scholastiker, durch den mittelalterlichen Schulbetrieb dazu genötigt, Exegeten und Theologen zugleich waren und auch in beiden Eigenschaften sich literarisch betätigten. Es soll nur eine Arbeitsteilung sein, die aber deswegen sich empfiehlt, weil in den exegetischen Schriften weniger auf die grundsätzliche Stellung der scholastischen Theologie zur Hl. Schrift eingegangen wird. Und selbst innerhalb der systematisch-theologischen Literatur können hier nur die Hauptlinien aufgewiesen werden, die mehr aus einer im Prinzip ausgesprochenen Haltung als aus der konkreten Anwendung ersichtlich sind.

## 1. Die Theologie als Wissenschaft der Schrift.

Wenn wir nach dem Verhältnis von Schrift und Theologie in der Sicht der mittelalterlichen Scholastik fragen, so muß zunächst einmal die Tatsache auffallen, daß selbst im sprachlichen Ausdruck eine weitgehende Einheit der beiden erscheint: die Theologie gibt sich als Wissenschaft der Schrift aus. Wie die Patristik die Zusammengehörigkeit von Schrift und Glaubensverständnis betont hatte, so folgt die Frühscholastik den gleichen Gedankengängen. Bei *Abaelard* ist die Einleitung in die Theologie

[3] Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique, Louvain 1933.

[4] Der Traditionsbegriff, Münster 1931.

Einleitung in die Schrift[5]. *Hugo von St. Viktor* will in seinem Werk De sacramentis eine Erklärung der im Worte Gottes niedergelegten Geheimnisse geben[6]. Der von *Alanus von Lille* verfaßte Liber in distinctionibus theologicarum ist nichts anderes als ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis der in der Bibel vorkommenden Ausdrücke[7]; in der Einleitung dazu werden außerdem Theologie und Schrift als gleichbedeutende Worte gebraucht[8].

Auf weitere Belege für diese Redeweise in der ersten Zeit der Scholastik kann hier verzichtet werden, da eine Tatsache allgemein anerkannt ist, die auch die nächstliegende Erklärung für die Gleichsetzung von Theologie und Schrift bildet: die *Bibel* war nämlich zu Beginn der scholastischen Theologie bis weit über ihre Blütezeit hinaus der *ordentliche Text* für die theologische Vorlesung[9]. Auch in den ältesten Sentenzensammlungen ist die *Abhängigkeit vom biblischen Text* deutlich spürbar. Wie die Bibelglossen in die systematischen Werke hinübergenommen und dort an den geeigneten Stellen ohne sichtliche Kennzeichnung verwertet wurden, wie der Übergang von der Glossenliteratur zur Sentenzenliteratur sich in verschiedenen Formen im engsten Zusammenhang mit der Schrift vollzog, hat H. Weisweiler gut nachgewiesen[10]. Die nach und nach erscheinenden größeren Summen bedeuteten nur einen mehr systematischen

[5] Introductio ad theologiam, Prologus: Scholarium nostrorum petitioni, prout possumus, satisfacientes aliquam sacrae eruditionis summam *quasi divinae Scripturae* introductionem concipimus (PL 178, 979).

[6] Prologus, cap. 1: Quisquis ad *divinarum Scripturarum* lectionem erudiendus accedit, primum considerare debet, quae sit materia ... (PL 176, 183); ebd. cap. 2. Materia *divinarum Scripturarum* omnium sunt opera restaurationis divinae.

[7] PL 210, 685.

[8] Prologus alter: Ne falsum pro vero affirmet theologus, ne ex falsa interpretatione errorem confirmet haereticus, ut a litterali intelligentia arceatur Iudaeus, ne suum intellectum *sacrae Scripturae* ingerat superbus, dignum duximus theologicorum verborum significationes distinguere ..., ut liberior ad *sacram paginam* pandatur introitus, ne ab aliena positione fallatur theologus ..., sic diversae vocabulorum acceptiones, quae in diversis *sacrae paginae* locis iacent incognitae, in lucem manifestationis reducantur praesentis opusculi explanatione ... theologicarum dictionum significationes (PL 210, 687 s.).

[9] Hierüber bietet eine gute Übersicht: H. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg 1904, 494 ff. Das Quellenmaterial siehe außerdem in den verschiedenen Arbeiten von P. Denifle.

[10] Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Münster 1936, bes. 71 f. und 277 f.

und selbständigen Ausbau der früheren Sammlungen[11], und so waren auch sie letztlich stark mit der Hl. Schrift verbunden. Die Beziehung zum Texte selber wird zwar langsam eine indirekte, zumal in den theologischen Schriften, die als Kommentare zu einer Summe — praktisch war es die des magister sententiarum, des Petrus Lombardus — sich ausgaben. Ob die mittelalterliche Theologie diese Gefahr, welche in dem allmählichen Abrücken von der unmittelbaren Nähe des Gotteswortes in der Bibel lag, immer erkannt und auch rechtzeitig überwunden habe, ist eine andere Frage, die uns später noch beschäftigen muß. Jedenfalls wird durch den Einblick in diese Entwicklung deutlich, wie die Schrift den Ausgangspunkt für die theologische Arbeit bildete und wie sie grundsätzlich als Mittelpunkt der heiligen Wissenschaft anerkannt war.

Es gab in der Scholastik neben der theologischen Richtung, die das Systematische und das Dialektische betonte und dementsprechend die Sententiae bevorzugte, noch eine andere, die mehr *praktischen Belangen* dienen wollte und deswegen die Bindung an die Schrift in noch strafferer Form beibehielt[12]. Zu ihr gehören aus der Zeit der Frühscholastik vor allem *Petrus Comestor* in seiner weitverbreiteten Historia scholastica, eine Art biblischer Geschichte, — er erhielt den Namen magister historiarum, gleichsam ein Gegenstück zum magister sententiarum — und *Petrus Cantor* als biblischer Theologe[13]; für seine Auffassung der Schriftwissenschaft ist sein Verbum abbreviatum bemerkenswert, in dem er eine gewisse Kritik an der Scholastik seiner Zeit übte und für einen engeren Anschluß der Bibelerklärung selber an den hl. Text sich einsetzte[14].

Die ersten Summen erhoben auch den Anspruch, eine Erläuterung der Bücher der Hl. Schrift zu sein.

So lautet die Überschrift eines der ältesten systematischen Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux: „Sententiae divinae paginae"[15]. Bisweilen wurde dieser Zweck eigens in der Vorrede ausgesprochen[16], oder der gesamte Aufbau und die Einteilung weist auf diese Absicht des Ver-

[11] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, 2. Band, Freiburg 1911, 23 f.

[12] Ebd. 476 ff.

[13] Ebd. 478 ff.

[14] Cap. 2: Non ideo data est nobis sacra Scriptura, ut in ea vana et superflua quaereremus, sed fidem et doctrinam morum et consilia et reprehensiones (PL 205, 28).

[15] Fr. Pl. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster 1919.

[16] So bei Hugo von St. Viktor: siehe Anm. 6.

fassers hin[17]. Immer ist das Wort der Schrift die auctoritas und steht als solche an bevorzugter Stelle, obschon nach und nach in diesen Summen wie in den gleichzeitig oder noch später geschriebenen Sentenzenkommentaren die Väteraussprüche oder die ratio einen größeren Raum einnehmen. In der Summa theologica des hl. Thomas wird die Bibelstelle meistens kurz in dem Sed contra angeführt, in dem Respondeo dicendum werden nicht selten noch andere zur Erläuterung herangezogen.

Wie sehr aber noch die Hochscholastik von der Bedeutung der Schrift überzeugt war, zeigt die Tatsache, daß der *hl. Bonaventura* in einem eigenen opusculum die zentrale Stellung der Bibel in der gesamten Wissenschaft nachwies[18]: das „Licht der Hl. Schrift" ist danach das erste, auf das jede natürliche Erleuchtung zurückgeführt werden muß. In demselben Sinne spricht er im Prolog zum Breviloquium über die Breite, Länge, Höhe und Tiefe der Schrift[19]. Im ersten Kapitel dieses Buches spricht er formell die Gleichsetzung von Schrift und Theologie aus: sacra doctrina videlicet theologia ... sacra Scriptura sive theologia ... scientia[20]. Überhaupt ist das Breviloquium in seiner ganzen Anlage und in vielen Redewendungen und Erklärungen ein Beweis für das Bewußtsein von einer Einheit der Schrift und der Theologie.

Eine ähnliche Ausdrucksweise findet sich in der Summa des *Alexander von Hales*[21] und auch in den Sentenzenkommentaren *Alberts des Großen*[22] und *Bonaventuras*[23]. Dasselbe gilt von der Redeweise des *hl. Thomas* im Sentenzenkommentar[24], in seiner Erklärung zu Boetius de trinitate[25] und vor allem auffällig in der ersten Quaestio der Summa theologica. Ohne Unterscheidung werden dort im gleichen Sinne die Ausdrücke gebraucht: sacra doctrina, sacra Scriptura, theologia. Unter Schrift ist ohne Zweifel die Wissenschaft der Schrift, die Theologie, gemeint, beispielsweise in art. 8, wo es von der sacra Scriptura heißt, daß sie „disputat cum negante sua principia argumentando". Wenn dann im neunten Artikel die Frage gestellt wird: „Utrum sacra Scriptura debeat

[17] Die von Hugo herausgearbeitete Einteilung in opera conditionis und opera reparationis gehört hierher. Selbst in den späteren Summen ist ein Anklang an den Verlauf der Heilsgeschichte, wie er in der Hl. Schrift berichtet wird, vorhanden, beispielsweise im Aufbau der Summa theologica des hl. Thomas.

[18] De reductione artium ad theologicam 7 (ed. Quaracchi V 322): Omnes istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et in illa perficiuntur ... Nostra cognitio in cognitione sacrae Scripturae debet habere statum.

[19] Prologus 1—4.

[20] Pars 1 cap. 1. Siehe auch: In hexaëmeron, coll. 13—15.

[21] Prol. q. 1 m. 1—4.

[22] 1 dist. 1 a. 2 ad 5 usw.; a. 6 ad 2: Si autem dicamus, quod [signum] specialiter pro doctrina sacrae Scripturae, tunc tota est de rebus et signis, sicut supra est expeditum in quaestione de subiecto theologiae.

[23] Prooemium q. 2 ad 4 und q. 3 nr. 3.

[24] Prologus q. 1 a. 3 q. 1, 2 und a. 5. — M. D. Chenu (La théologie comme science au XIII[e] siècle: ArchHistDoctrLittMA 12 [1927] 31—71) kennt diesen Sprachgebrauch der Hochscholastik, wertet ihn aber anders vor Thomas als bei dem Aquinaten selber, und das wohl zu Unrecht (bes. 54 und 61).

[25] Q. 2 a. 3 nr. 3.

uti metaphoris?", ist man versucht, an die Schrift selber, im Gegensatz zu der Wissenschaft der Schrift, zu denken, aber in den Einwürfen und in den Antworten darauf ist die Rede von „haec scientia", „haec doctrina", und in dem Wortlaut des Sed contra und des Respondeo dicendum wird die Gleichbedeutung von heiliger Wissenschaft und Heiliger Schrift offensichtlich. Im zehnten Artikel entspricht sogar der „sacra Scriptura" in der Frage eine „ista scientia" in der Antwort. *Cajetan* untersucht in seinem Kommentar zur Summa theologica eigens die Wortbedeutung von sacra doctrina im ersten Artikel[26]; aber er sieht es nur als seine Aufgabe an, sich zwischen „Glaube" und „Theologie" zu entscheiden, die Frage nach dem Sinn des Wortes „Hl. Schrift" wird überhaupt nicht gestellt. In seiner Erklärung zu den späteren Artikeln gebraucht er selber abwechselnd „sacra doctrina" „theologia" und „scriptura", letzteres besonderes im zehnten Artikel, wo er sogar die „sacra scriptura" des Thomastextes in eine „sacra doctrina" verwandelt[27]. Das ist wohl ein Beweis, wie selbst in späterer Zeit das Bewußtsein von der beherrschenden Stellung der Schrift in der Theologie lebendig war, wenn auch berücksichtigt werden muß, daß Cajetan diese Auffassung nur in Anlehnung an die Ausdrucksweise des hl. Thomas vorträgt.

In der Hochscholastik bleibt die Theologie Wissenschaft der Schrift. In diesem Sinne sprechen *Heinrich von Gent*[28], *Matthäus von Aquasparta*[29] und *Richard von Mediavilla*[30]. In der späteren Zeit wird in der Terminologie weniger auf diese Beziehung von Theologie und Schrift hingewiesen.

Ein anderer Ausdruck für die Glaubenswissenschaft ist „sacra pagina", wodurch wiederum ihre Eigenart namhaft gemacht wird.

*Anselm von Canterbury* gebraucht so diesen Ausdruck von der theologischen Forschung, so daß nicht die Schrift in sich, sondern die auf ihr wesentlich fußende Wissenschaft diesen Namen erhält[31]. Wir haben aus der *ältesten scholastischen Schule* bereits auf den Namen einer der frühesten systematischen Sentenzensammlungen als „Sententiae divinae paginae" hingewiesen. *Robert von Melun* hat Quaestiones de divina pagina verfaßt; ihren Inhalt bildet Schrifttheologie[32]. In der späteren Zeit läßt sich dieser Ausdruck

[26] Comm. ad 1 S. Th. q. 1 a. 1 nr. 5.

[27] Ebd. a. 10 nr. 1: Titulus clarus. In corpore duae conclusiones. Prima respondet quaesito affirmative: Sacra doctrina sub una litera habet plures sensus.

[28] Summa p. 1 a. 8 q. 4: Utrum theologia litteris sit conscribenda. — nr. 5: Est enim sacra Scriptura ad hoc, ut per eam perficiamur in fide; ebenso q. 5.

[29] Sermo de studio sacrae Scripturae (ed. Quaracchi tom. 1, 22). Ohne Unterscheidung werden gebraucht: scientia, theologia, scriptura.

[30] In libr. sent. prol. q. 1 und q. 5 usw.

[31] De fide trinitatis et de incarnatione Verbi. Praef.: Sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat (PL 158, 261); ebd. cap. 2: Cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant (PL 158, 265). — Der Ausdruck selber stammt aus der lateinischen Übersetzung des Ps.-Dionysius (J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle, Paris 1914, 9).

[32] R. Martin, Oeuvres de Robert de Melun. tom. 1 (Spicil. Lovaniense 13). Quaestiones de divina pagina.

in der scholastischen Literatur weniger belegen; aber er kommt noch vor. *Johannes von Neapel* z. B. gebraucht ihn[33]. Wichtiger ist, daß im Schulbetrieb von den frühesten Zeiten des Mittelalters an bis in die Neuzeit hinein sacra pagina in mehreren Wendungen als *terminus technicus* geläufig war[34]. So bedeutete „in sacra pagina studere, legere, docere" so viel wie „Theologie studieren, lesen, lehren"; so wurden die magistri oder doctores der Theologie gemeinhin „magistri sacrae paginae", wohl auch magistri sacrae scripturae, genannt. „Magistrari in sacra pagina" besagte den Magistergrad in der Theologie erhalten. Der praktische Seelsorgsunterricht geschah durch einen Theologen, der in der „sacra pagina" unterwies[35]. Weniger gebräuchlich war der Ausdruck „divinitas", der vor allem in den sententiae divinitatis als Synonymon für die Hl. Schrift auftritt[36]. (Der Titel doctor divinitatis oder in England of divinity ist ein Überbleibsel des mittelalterlichen Sprachgebrauches in der heutigen Zeit.)

Je mehr die Libri sententiarum kommentiert und neben der Bibel das Textbuch des theologischen Unterrichtes wurden, um sie schließlich wenigstens praktisch in den Hintergrund zu drängen[37], überwogen die spekulativen Fragen, deren Verbindung mit dem geoffenbarten Wort Gottes sicherlich nicht immer deutlich genug in die Erscheinung trat. Es setzte aber dann zugleich die *Kritik* der Scholastik selber ein. Auf die Stellungnahme des Petrus Cantor wurde schon oben aufmerksam gemacht. Nach dem Urteil von J. Koch hat auch *Olivi* den Versuch gemacht, die Theologie wieder aufs engste an die Heilige Schrift anzuschließen[38]. Die schärfste Kritik hat wohl *Roger Bacon* geübt, die vielleicht in einigen Punkten übertrieben genannt werden kann; aber wir ersehen aus seinen Worten, wie der damalige Schulbetrieb praktisch gestaltet war, wie allmählich die lectio der sententiae neben die lectio biblica trat, wie die Annahme eines zweiten Textbuches eine Gefahr für die daneben als Lehrbuch bestehen bleibende Bibel bildete, wie endlich sogar in die magistrale Schriftlesung die dialektische Methode eindrang[39].

---

[33] Quaestiones variae q. 18: Utrum doctrina sacrae paginae sit scientia proprie dicta ... haec doctrina ... theologia ... scientia. Ebenso q. 19—21.

[34] Felder, Geschichte 495 ff.

[35] Ebd. 495 Anm. 8 (Aus dem vierten Laterankonzil).

[36] B. Geyer, Die sententiae divinitatis, Münster 1909.

[37] Felder, a. a. O. 513 ff.

[38] Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi: RechThAncMéd 2 (1930) 304.

[39] Viele Texte von ihm finden sich bei Felder, a. a. O. 510, 521, 523, 532. Wir geben hier nur die wichtigste Stelle: Sunt vero septem peccata studii principalis, quod est theologiae ... Quartum peccatum est, quod praefertur una Summa magistralis textui Bibliae sacrae facultatis theologicae, scilicet liber sententiarum ...

Wenn die Scholastik immer wieder ihrer Ausrichtung auf das Wort Gottes Ausdruck verlieh, so war das kein leerer Name. Es war auch keine überkommene Bezeichnung, die man ohne Nachdenken weiter gab. Die Scholastiker waren sich wohl bewußt, daß die Sentenzensammlung des Lombarden, die sie kommentierten, oder das theologische Lehrbuch, das sie schrieben, verschieden war von der Hl. Schrift. Und über diese Verschiedenheit stellten sie auch ihre Reflexionen an. Nach Bonaventura fügen die Sentenzen zu der Wahrheit und der Autorität der Schrift die Rücksicht der Beweisbarkeit hinzu[40]. *Richard von Mediavilla* kommt in eingehender Untersuchung zu dem Ergebnis, daß das Werk des Lombarden eine *ordinata* congregatio multarum quaestionum utilium sei, der Gegenstand sei derselbe wie in der Schrift[41]. Daran anschließend behandelt Richard die Frage, ob die Art und Weise voranzugehen in dem Sentenzenbuch und in der Schrift gleichartig oder verschieden sei; er gibt eine gewisse Verschiedenheit zu, aber es sei doch die Methode der Beweisführung der in der Hl. Schrift angewandten unvollkommen ähnlich[42]. *Skotus* kennzeichnet die Theologie, die hier auf Erden im Pilgerstand möglich ist, im Gegensatz zu einer Theologie in sich, zu der auch die Theologie der Seligen des Himmels gehört, als *theologia ut tradita est in Scriptura*[43]. Diese und ähnliche Erwägungen zeigen, daß die Scholastik durch die Wahl des Wortes sicher etwas über die Eigenart der Theologie und ihr Wesen aussagen wollte. Wir werden also bei der

---

Item impossibile est, quod textus Dei sciatur propter abusum libri sententiarum (Opus minus 322 ss.).

[40] In sent. prooem. q. 1 ad 5 et 6: Credibile enim, secundum quod habet in se rationem primae veritatis ..., pertinet ad rationem fidei; secundum quod super rationem veritatis addit rationem auctoritatis, pertinet ad doctrinam sacrae Scripturae ...; sed secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis, pertinet ad considerationem praesentis libri ... Et sic patet, quomodo differenter est fides de credibili et libri de canone sacrae Scripturae et praesens scriptura.

[41] Prol. sent. q. 8.

[42] Ebd. q. 9. Nono quaeritur, utrum modus procedendi in hoc libro et in sacra Scriptura sit uniformis vel diversus. Respondeo, quod non est penitus uniformis nec penitus diversus, magis tamen diversus ... Modus procedendi in hoc libro est tantummodo argumentativus et inquisitivus tam per rationes quam per auctoritates, modus autem procedendi in sacra Scriptura non est tantum argumentativus ... Non est tamen penitus diversus iste modus ab illo in hoc, quod aliquo modo imitatur modus procedendi sacrae Scripturae argumentationem, quamvis non attingat.

[43] Prol. sent. q. 4 nr. 28.

Bestimmung des katholischen Schriftprinzips dieses Ergebnis enger Beziehung zwischen Theologie und Schrift berücksichtigen müssen.

## 2. Die Schrift als der Fundort der Glaubenswahrheiten.

Wenn wir im Einzelnen näher erfahren wollen, wie die Scholastik grundsätzlich zur Hl. Schrift eingestellt war, welche Dienste sie für ihr theologisches Beweisverfahren von den kanonischen Büchern erwartete, dann müssen wir uns ihre Lehre über den Gegenstand des Glaubens vor Augen führen. Da erhalten wir den gesuchten Aufschluß: in der Schrift ist der Gegenstand unseres Glaubens enthalten; wir müssen das glauben, was in der Schrift steht. In dieser positiven — nicht ausschließlichen — Form ist diese Aussage gewöhnlich; aber auch so könnte eine neuzeitlich gerichtete Theologie daran Anstoß nehmen.

Außerdem begegnet uns hie und da diese Angabe in einem ausschließlichen Sinne, als ob *nur* das Gegenstand des Glaubens sei, was in der Schrift stehe.

Aus dem Beginn der Scholastik gehört eine Erklärung des *hl. Anselm* hierher[44]. In der Frühscholastik wird nicht selten die Unterstellung gemacht, daß ein theologischer Beweis eigentlich nur aus der Autorität der Schrift geführt werden könne[45]. *Albert der Große* stellt die Frage, ob man etwas glauben müsse, was nicht Artikel sei — ein Glaubensartikel ist selbstverständlich in der Schrift enthalten — und verneint sie[46]. *Bonaventura* nimmt Glau-

---

[44] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, q. 3 cap. 6: Nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod sacra Scriptura Spiritus sancti miraculo fecundata non protulerit aut intra se non contineat (PL 158, 528).

[45] Petrus Cantor z. B. über den Spender der Letzten Ölung. Inspiciamus ergo verba Iacobi: infirmatur. Pluraliter loquitur. Ex quo conicimus plures esse vocandos. Videamus enim, qua ratione in consecratione sacerdotis probatur plures presbyteros esse necessarios. Hoc ex verbis apostoli conicitur, qui dicit: per impositionem manus presbyterii; non dicit presbyteri, sed presbyterii, per quod notatur pluritas presbyterorum. Longe autem evidentius positum est, quod praemisimus de unctione. Cum autem utrumque istorum de canonica scriptura habeatur, si quis in uno istorum aliter sentiat et rationem dissimilitudinis assignare voluerit, *probet hoc aliqua auctoritate canonicae scripturae,* cum Augustinus dicat suis litteris non esse credendum, si in aliquo discrepat a veritate canonicae scripturae. Neque aliquis consuetudinem in huiusmodi alleget, nisi aliquo munimento firmiori eam roborare voluerit (H. Weisweiler, Die letzte Ölung in der Frühscholastik: Schol 7 [1932] 334). Ähnlich in derselben Frage Robert v. Courçon; ebd. 335 Anm. 60.

[46] In 3 sent. dist. 24 B a. 8.

bensgegenstand und Schriftlehre für ein und dieselbe Größe[47]. Nach *Thomas* sind an erster Stelle die Glaubensartikel anzunehmen, an zweiter Stelle wenigstens mit fides implicita alles, was in der Hl. Schrift enthalten ist[48]; der Glaube stützt sich nach ihm nur auf die Autorität der Offenbarung, wie sie den kanonischen Schriftstellern gegeben wurde; nur so erhält die Theologie ein zwingendes Argument[49]. Auch die spätere Scholastik kennt dieselbe Redeweise: *Capreolus* sagt kurz: Alles ist einschlußweise in der Bibel enthalten[50].

Es kommt jetzt nicht so sehr darauf an, eine vollständige Exegese der einzelnen Stellen zu bieten und vielleicht den einen oder den anderen Ausdruck aus dem Zusammenhang in einem unverfänglichen Lichte erscheinen zu lassen; es ist vielmehr ein anderes Anliegen dringender: die grundsätzliche Haltung der Scholastik gegenüber der Schrift als Glaubensquelle zu verstehen.

Zunächst ist es aus der Gesamteinstellung der scholastischen Theologen klar, daß sie die Schrift nicht losgelöst von der lebendigen Lehrverkündigung durch die Kirche betrachten. Der Bibeltext steht manchmal im Gegensatz zu einer spekulativen ratio oder zu der Autorität dieses oder jenes Schriftstellers, aber nicht zu der kirchlichen Lehrvorlage. Deren Bedeutung für die Hl. Schrift wird sogar öfters eigens betont.

Der *hl. Bernhard* geht dabei anscheinend zu weit, wenn er die kirchliche Erklärung des sensus accomodatus oder typicus einer Schriftstelle über die unmittelbare Gegebenheit des Textes selber setzt[51]. Der *hl. Anselm* anerkennt ausdrücklich einen theologischen Beweis ohne die Schrift, aus den „inexpugnabiles rationes Pa-

[47] In 3 sent. dist. 25 a. 1 q. 3 ad 2: [Fides implicita] nihil addit nec minuit de his, quae credit sancta Ecclesia et dicit sacra Scriptura. — Ebd. dist. 24 a. 1 q. 2 ad 4: Qui contradiceret sacrae Scripturae, contradiceret ei, cui fides assentit propter se.

[48] S. Th. 2, 2 q. 2 a. 5: Per accidens autem aut secundario se habent ad obiectum fidei omnia, quae in sacra Scriptura divinitus tradita continentur.

[49] S. Th. 1 q. 1 a. 8 ad 2: [Sacra doctrina] auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando ... Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta.

[50] In 1 sent. q. 1 a. 2 § 1 sol. 2 ad 1; Omnia tamen implicite in Biblia continentur.

[51] In vigilia nativitatis Domini sermo 3: Hodie, inquit, scietis, quia veniet Dominus. Verba haec quidem suo loco et tempore in Scriptura posita sunt, sed non incongrue illa Vigiliae Dominicae Nativitatis Ecclesia mater aptavit .... Cum ergo ipsa in Scripturis divinis verba vel alterat vel alternat, fortior est illa compositio quam positio prima verborum; et fortassis tanto fortior, quantum distat inter figuram et veritatem, inter lucem et umbram, inter dominam et ancillam (PL 183, 94 s.).

trum"[52]. Sehr bezeichnend ist, wie in der Frühscholastik *Alanus von Lille* das Reich Gottes, die Schrift, durch den Priester erschließen läßt[53]. Nicht immer wird diese Einstellung so deutlich hervorgehoben, und manchmal ist vielleicht die Ausdrucksweise noch nicht in der Schärfe gewählt, wie wir sie heute erwarten wollen.

Zur Zeit der Hochscholastik mehren sich die Zeugnisse. Die Summe des *Alexander von Hales* verteidigt z. B. die Einschiebung des Filioque durch die Kirche in das symbolum; sie finde sich in der Schrift zwar nicht secundum vocem, wohl aber secundum intellectum[54]. Auch nach *Bonaventura* gibt es eine expositio der Schrift, die über den Wortlaut selber hinausgeht[55]. *Thomas von Aquin* schreibt ausdrücklich dem Papste die Vollmacht zu, das Glaubensbekenntnis zu ordnen[56]; bei der Bestimmung des Glaubensgegenstandes weist er auf Schrift und Kirchenlehre hin[57]; die erste Wahrheit ist, so führt er weiter aus, uns in den Schriften nach der Lehre der Kirche vorgelegt, und deshalb ist die Leugnung einer geoffenbarten Wahrheit nur dann Sünde der Häresie, wenn diese Wahrheit durch die Kirche autoritativ bestimmt ist[58]. Die späteren Thomisten bringen die Lehre des Meisters noch in schärferer Fassung;

---

[52] De fide trinitatis, cap. 4: Monologion scilicet et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter Incarnationem necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit (PL 158, 272). Diese rationes sind kurz vorher als die der Väter erklärt: Sanctorum Patrum inexpugnabilibus rationibus.

[53] Sententiae nr. 27 de sancto Petro apostolo: Quadruplex est regnum caelorum; regnum Dei dicitur Christus, sacra Scriptura, Ecclesia, vita aeterna ... Per has claves reseratur introitus ad secundum regnum, id est ad sacram Scripturam. Nam per hoc, quod sacerdos poenitentem solvit, de poena remittit, quantitatem peccati ostendit, convenientiam etiam et differentiam inter peccata, ad intelligentiam sacrae Scripturae mittit (PL 210, 245).

[54] Summa p. 3 q. 69 m. 5 a. 2 ad 1: Ad illud, quod primo opponitur, quod non invenitur in evangelio, respondendum est interimendo; nam et si non invenitur in scriptura secundum vocem, invenitur tamen secundum intellectum.

[55] In 1 sent. dist. 27 q. 6: Quaedam sunt de necessitate fidei, quaedam de necessitate Scripturae, quaedam sunt his annexa, ut sunt quae faciunt ad fidei explicationem et Scripturae expositionem.

[56] S. Th. 2, 2 q. 1 a. 10, bes. auch ad 1: Quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perniciem ..., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores. Ähnlich Quodlibetum 9 a. 16.

[57] S. Th. 2, 2 q. 5 a. 3: Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima; unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae doctrinae Ecclesiae, ... ille non habet habitum fidei.

[58] S. Th. 2, 2 q. 11 a. 2: Utrum haeresis sit proprie circa ea, quae sunt fidei. — Ad 3: Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse ... in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per Ecclesiam determinata; postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice.

so sagt Capreolus: „Keiner, der nicht der Lehre der Kirche als einer unfehlbaren Regel anhängt, hat den habitus des Glaubens“[59]. Die Bedeutung der kirchlichen Lehrvorlage ist vor allem von *Skotus* herausgearbeitet worden; oft wird von ihm der Glaubensgegenstand durch die Lehre der Schrift oder die der Kirche bestimmt[60]; ja die Schrift erhält nach ihm ihre Autorität durch die Billigung und Bezeugung der Kirche[61].

Wenn die Scholastiker zuweilen davon sprechen, daß die Schrift alles zum Glauben notwendige enthalte, so ist also die Schrift nicht getrennt genommen von der kirchlichen Lehrverkündigung; sonst hätten wir einen offensichtlichen Widerspruch in ihren Worten. Außerdem bleibt ja die Schrift oder die in ihr niedergelegten Glaubenswahrheiten der Kern des gesamten Offenbarungsgutes. So kann sogar noch *Bellarmin* in diesem Sinne für ein Ausreichen der Schrift eintreten[62].

Die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes besteht also darin, die Schrift selber vorzulegen und auch zu erklären. Nicht alles ist in der Bibel ausdrücklich enthalten, vieles nur einschlußweise; und dieses implicite läßt nach der Auffassung der Scholastik einen weiten Spielraum. Als Musterbeispiel kann die Höllenfahrt Christi dienen, die nach *Richard von Mediavilla* sicherlich mindestens auf diese Weise von der

---

[59] In 3 sent. dist. 24 q. 1 a. 1 concl. 3.

[60] In 3 sent. dist. 25 q. 1: [Simplex tenetur novae veritati non adhaerere] quousque sciat illud credi ab Ecclesia tamquam verum, et cum hoc sibi constiterit, tenetur illi firmiter adhaerere. — In 4 sent. dist. 2 q. 3 nr. 5: De substantia fidei ... potest expresse haberi de Scriptura vel expresse declaratum est per Ecclesiam. — In 1 sent. dist. 26 nr. 26: Nihil est asserendum esse de veritate fidei, nisi quod traditur in Scriptura vel ab universali declaratur Ecclesia. — Trotzdem kann er an anderer Stelle sagen: Theologia nostra de facto non est nisi de his, quae continentur in Scriptura, et de his, quae possunt elici ex ipsis (Prol. sent. q. 3 q. 2 lateral. nr. 24).

[61] Prol. sent. q. 2 nr. 8: Non crederem, inquit [Augustinus], Evangelio, nisi quia Ecclesiae Catholicae credo. Igitur irrationabile est aliquid Canonis recipere et aliquid non, cum Ecclesia Catholica, cui credendo Canonem recipio, recipiat totum aequaliter. — In 3 sent. dist. 23 q. 1 nr. 4: Libris Canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est Ecclesiae approbanti et authorizanti libros istos et contenta in eis; quamvis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adhaeremus eis firmiter, nisi quia creditur Ecclesiae approbanti et testificanti veraces esse eorum auctores. — nr. 5: Nec dubitatur de approbatione Ecclesiae, quae approbat dicta et scripta virorum praecedentium; ideo non dubitatur de his, quae in Scriptura revelantur, sed fide acquisita ex auditu firmiter eis adhaeret.

[62] Controversiae. De verbo Dei. lib. 4 cap. 11: Respondeo ad 1. Etiamsi diceret Irenaeus apostolos omnia scripsisse, quae praedicaverunt, nihil diceret adversus sententiam nostram. — Ebd. ultimo: Loquitur [Augustinus] de illis dogmatibus, quae necessario sunt omnibus simpliciter, qualia sunt, quae habentur in symbolo apostolico et in decalogo ... At praeter ea multa sunt alia, quae sola traditione habentur.

Schrift gelehrt wird[63]. Es liegt die Vermutung nahe, daß mit „implicite" nur eine ziemlich lose Zurückführung auf den biblischen Text gemeint sei. Die Theologen anerkennen also die Vollmacht des kirchlichen Lehramtes, und ihre Berufung auf die Schrift ist keinesfalls als eine Erklärung ihrer Unabhängigkeit aufzufassen. Wenn z. B. Durandus im Vorwort seines Sentenzenkommentars die Unterwerfung unter die „heilige Römische und katholische Kirche" ausspricht für die Deutung der zweifelhaften Stellen der Schrift[64], so haben wir keinen Grund, diese Beteuerung nicht ernst zu nehmen oder sie als rein äußerliche Deckung anzusehen.

Noch auf einem anderen Wege kommen wir der inneren Grundhaltung der Scholastik der Schrift gegenüber näher. Stellen wir uns einmal die Frage: kannten die mittelalterlichen Theologen schon das, was wir mündliche Überlieferung nennen, und gab es für sie Wahrheiten, die nicht aus der Schrift, sondern eben aus dieser Überlieferung geschöpft waren?

In der Frühscholastik wurde dieses Problem bei der Behandlung der Sakramentenlehre angerührt. So war umstritten, ob die rituellen Vorschriften bei der Spendung der Letzten Ölung, besonders bezüglich der Spendung durch einen Priester oder mehrere Priester, aus der Schrift bewiesen werden könnten. *Petrus Cantor* löst die Schwierigkeit mit der Behauptung, daß die Rechtmäßigkeit der bestehenden Praxis durch göttliche Eingebung der Kirche geoffenbart sei[65]. Sein Schüler *Robert von Courçon* wiederholt diese Antwort[66], erklärt aber an einer anderen Stelle bei Besprechung einer ähnlichen Schwierigkeit, was unter dieser inspiratio gemeint ist: die

[63] In 3 sent. dist. 25 a. 4 q. 1 ad 1 ad partem aliam: Quamvis descensus Christi ad inferos in Evangelio non ponatur explicite immediate, ponitur tamen mediate, inquantum explicite continetur in prophetis, quorum doctrinam Evangelium approbat tamquam veram. Vel potest dici, quod aliqui sunt, qui non tantum tenentur credere Evangelio quantum ad illa, quae explicat, sed etiam quantum ad aliqua, quae implicat; descensum autem Christi ad inferos in Evangelio contineri implicite certum est.

[64] In sent. praef. nr. 12: Quia interpretatio dubiorum sacrae Scripturae ad sanctam Ecclesiam Romanam et catholicam pertinet, omnia opera nostra huius libri ac sequentium eius correctioni totaliter supponimus.

[65] Quamvis autem ex Scriptura possit ita obici nec inveniatur diversa ratio iudicandi dissimiliter in his casibus, potest dici divina inspiratione sic revelatum esse Ecclesiae, ut sufficiat unus sacerdos in facienda unctione Ecclesiae. Plures autem necessarii sunt in sacerdotis consecratione: Weisweiler, a. a. O. 334 Anm. 59.

[66] Credimus, quod divina inspiratione fuit revelatum Ecclesiae unum presbyterum sufficere ad extremam inunctionem faciendam, ubi plures non possunt haberi: Weisweiler, a. a. O. 335 Anm. 60.

göttliche Eingebung auf einem allgemeinen Konzil[67]. Sicher entsprachen die termini revelatio und inspiratio nicht dem heutigen Sprachgebrauch; dennoch ist es wertvoll zu sehen, wie tatsächlich ein Beweis ohne die Autorität der Schrift anerkannt wurde und die Lehrgewalt der Kirche allmählich in das Blickfeld der theologischen Betrachtung rückte.

In der Hochscholastik wird öfter und in besserer Formulierung auf Offenbarungswahrheiten verwiesen, die nicht in der Schrift enthalten seien. Die Summa *Alexanders von Hales* anerkennt in der Sakramentenlehre Wahrheiten, die sich auf die Glaubensartikel zurückführen lassen, die aber in Gegenüberstellung zu dem, was in der Schrift bestimmt ist, von der Kirche überliefert sind[68]. *Bonaventura* spricht bei der Frage nach der Bilderverehrung von der apostolischen Überlieferung und bemerkt ausdrücklich, daß nicht die ganze Glaubenslehre in der Schrift zu finden sei[69]. *Thomas von Aquin* äußert sich an mehreren Stellen in demselben Sinne, so bei der Behandlung der Bilderverehrung[70] und in der Sakramentenlehre[71]; *Skotus* spricht mit aller Klarheit über die traditio, die über die Schrift hinausgehe[72]. In der späteren Zeit ist diese Anschauung für die Scholastik eine theologische Selbstverständlichkeit, wie es aus dem als Beispiel anzuführenden Zeugnis *Cajetans* hervorgeht[73].

---

[67] Nisi per generale concilium ampliata esset illa benedictio ... per internam inspirationem: Weisweiler, a. a. O. 335 Anm. 62.

[68] Summa p. 3 q. 69 m. 1 ad 2: Sequentia vero ad fidem sunt vel quae inferuntur ex articulis ... vel quae ad articulos reducuntur; ut ea, quae determinata sunt in Scriptura, tenemur credere implicite vel explicite; seu ab Ecclesia tradita, ut ea, quae pertinent ad sacramentalia Ecclesiae; et ea, quae in Scriptura determinantur quantum ad circumstantias.

[69] In 3 sent. dist. 9 a. 1 q. 2 ad 6: Ad illud vero, quod obicitur, quod illud non habet auctoritatem ex Scripturis: dicendum, quod multa apostoli tradiderunt, quae tamen non sunt scripta ... Et sic patet, quod non sunt adinventiones in huiusmodi imaginibus, sed divinae traditiones et apostolicae sanctiones.

[70] S. Th. 3 q. 25 a. 3 ad 4: Apostoli ... quaedam ecclesiis tradiderunt, quae non reliquerunt in scriptis ...; inter huiusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio.

[71] Ebd. q. 64 a. 2 ad 1: Licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione.

[72] In 1 sent. dist. 11 q. 1 nr. 5: Christum descendisse ad inferos non docetur in Evangelio; et tamen tenendum est sicut articulus fidei, quia ponitur in symbolo apostolorum; ita multa alia de sacramentis Ecclesiae non sunt expressa in Evangelio, et tamen Ecclesia tenet illa esse tradita certitudinaliter ab apostolis; et periculosum esset errare circa illa, quae non tantum ab apostolis descenderunt per scripta, sed etiam quae per consuetudinem universalis Ecclesiae tenenda sunt ... Multa igitur docuit eos Spiritus Sanctus, quae non sunt scripta in Evangelio, et illa multa quaedam per Scripturam, quaedam per consuetudinem tradiderunt.

[73] Comm. in 1 S. Th. q. 1 a. 10 nr. 5: Et si deficeret collatio litterae obscurae ad manifestam, numquam tamen deest collatio ad sanctae Ecclesiae auctoritatem, a qua non solum certificari possumus de litterali sensu Scripturae, sed certi facti sumus de Scriptura ipsa: Evangelio, inquit Augustinus in epistola contra fundamentum, non crederem, nisi me auctoritas Ecclesiae admoneret.

Bemerkenswert ist bei der Stellungnahme der Theologen der Hochscholastik, daß sie einerseits den Gegenstand des Glaubens durch die Schrift bestimmt sein lassen und auf der anderen Seite bei der Erörterung von Einzelfragen doch sich auf die mündliche Überlieferung berufen. Es sind das zwei Gedankenreihen, die in der damaligen Zeit noch nicht in harmonische Verbindung gebracht worden sind. Ansätze zur Vereinigung finden sich bei *Aegidius Romanus*[74]; *Skotus*, der sich besonders um die Herausstellung der kirchlichen Lehrautorität verdient gemacht hat, bringt einige Male Schrift und Kirche in enge Verbindung[75]. Größere Klärung wird dann in der Spätscholastik erreicht, da die katholischen Wahrheiten vom grundsätzlichen Standpunkt aus in systematischer Reihenfolge aufgezählt werden. Einige Texte werden uns später eigens beschäftigen, andere seien schon jetzt ausgewertet.

*Petrus von Ailli*, der die Kirche auf dem Felsen der Schrift gegründet sein läßt[76], erklärt die Autorität der Schrift und die Autorität der Kirche für heilsnotwendig und vergleicht sie miteinander, wobei er allerdings die Autorität der Schrift für größer hält[77]. *Gerson* führt weiter aus, welche Wahrheiten geglaubt werden müssen und als katholische zu gelten haben; an erster Stelle nennt er die in der Schrift niedergelegten, an zweiter Stelle diejenigen,

[74] In 1 sent. dist. 33 q. 6: Dum tamen non contradicat articulis fidei vel eis, quae determinata sunt ab Ecclesia ... contra articulos fidei vel contra ea, quae tenet Ecclesia ... — Immer wieder ist es die kirchliche Lehrgewalt, auf die verwiesen wird; die Schrift muß dann doch in ihr eingeschlossen sein.

[75] Siehe Anm. 60.

[76] Recommendatio theologiae (edit. Paris 1500 als Anhang des Sentenzenkommentars): Sacra igitur Scriptura Christi testimonio in aeternum fundata spiritualiter intelligi potest illa firma Petra, super quam aedificata est Ecclesia. — Siehe auch K. Werner, Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik. 4. Abschnitt (198 ff.): Die Schrifttheologie im Verhältnis zur Schultheologie ..., Wien 1887.

[77] Epistola ad novos Hebraeos (ed. P. Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877 [7] ff.): Prima suppositio. Auctoritas sacrae seu canonicae Scripturae a quolibet firmiter est credenda de necessitate salutis ... Secunda suppositio. Auctoritas Ecclesiae christianae a quolibet firmiter est credenda de necessitate salutis ... Auctoritas Ecclesiae christianae non debet dici auctoritas humana, sed divina; nam sicut auctoritas Evangelii vel Scripturae sacrae, licet sit ab hominibus promulgata, non tamen dicitur humana sed divina, quia a Deo imperata; ita de auctoritate Ecclesiae christianae dici potest ... maior est auctoritas Scripturae quam Ecclesiae christianae ... Nam assertio Ecclesiae constituitur vera esse et a Spiritu Sancto revelata propter auctoritatem Scripturae canonicae, quae hoc affirmat ... Constat, quod ... Scripturas Veteris Testamenti imo et omnes Scripturas Novi Testamenti ... recipimus tamquam scripturas divinas seu canonicas propter auctoritatem Ecclesiae catholicae, quae eas ita recipit et approbat.

welche auf Grund der apostolischen Lehre von der Kirche bestimmt sind, wobei er die Autorität der Schrift und die Autorität der Kirche sich gegenseitig stützen läßt[78]. *Brevi Coxa* weiß von verschiedenen Ansichten in dieser Frage zu berichten, er hält die für wahrscheinlicher, die auch die von den Aposteln ohne Schrift überkommenen Wahrheiten als katholische anerkennt[79]. *Torquemada* zählt unter den katholischen Wahrheiten als dritte Art diejenigen auf, welche über den Kanon der Hl. Schrift hinaus durch die Apostel auf uns gekommen sind[80]. *Gabriel Biel* läßt beide Gattungen in gleicher Weise als katholische Wahrheiten gelten[81].

---

[78] Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis (Opera tom. 1, 22 ss.): Primus gradus veritatum credendarum est Canon totius Scripturae sacrae ... Secundus gradus est veritatum ab Ecclesia determinatarum, quae ab indubitata relatione apostolorum per successionem continuam devenerunt. Est autem haec Ecclesiae auctoritas tanta, ut diceret Augustinus: Evangelio etc. ..., quamquam vicissim dici possit, Ecclesiae non crederem, si non auctoritas sacrae Scripturae impelleret. Et ita diversis respectibus auctoritas utraque mutua se confirmat.

[79] De fide, Ecclesia, Romano Pontifice et Concilio Generali a. 1 § 3 de obiecto fidei (Gerson tom. 4, 829): Sunt diversae opiniones. Dicunt enim quidam, quod illae veritates sunt catholicae et de necessitate salutis credendae, quae in canone Bibliae explicite asseruntur vel quae ex solis contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri ... Alii dicunt, quod pluribus veritatibus, quae nec in sacris litteris habentur nec ex solis contentis in eis necessario sequuntur, de necessitate salutis est assentiendum. Pro ista opinione arguitur. Primo. Authoritate Innocentii tertii, ut habetur extra de celebr. Miss. Canone Cum Marthae ... (es folgen einige Beispiele). Et sic patet per istas rationes, quod multae sunt veritates, quibus oportet necessario assentire, hoc est de necessitate salutis, quae tamen in sacris Scripturis non continentur nec ex illis solum formaliter et necessario possunt inferri. Et ista opinio apparet mihi probabilior alia. Et ideo prosequendo istam opinionem restat videre, quot sunt genera credendorum ... Primum genus veritatum catholicarum est earum, quae in sacra Scriptura ... Secundum genus est earum, quae ab apostolis ad nos per successivam revelationem vel scriptura fidelium pervenerunt, licet in sacris Scripturis non innumerentur nec ex eis possint concludi ... Papa, Concilium generale aut etiam Universalis Ecclesia in damnando vel rite definiendo aliquam assertionem uni vel pluribus de talibus fundamentis debet inniti. Primum fundamentum est Scriptura sacra ... Secundum fundamentum est doctrina apostolica in scripturis apostolicis non redacta ...

[80] Summa de Ecclesia. P. 2 lib. 4 cap. 9: Tertium genus veritatum catholicarum est earum, quae citra canonem sacrae Scripturae continentur, quae tamen per revelationem et approbationem tantum mediantibus apostolis ad fideles devenerunt ... Quartum genus veritatum catholicarum est earum, quae ab Ecclesia universali in conciliis tamquam ad fidem christianae religionis pertinentia diffinita sunt ...

[81] In 3 sent. dist. 25 q. 1 dub. 3: Aut veritas dicenda est catholica, quae est divinitus revelata aut in Scripturis contenta aut quia ab Ecclesia recepta aut quia a summo pontifice approbata aut quia ex aliquo praedictorum sequitur in consequentia necessaria.

In diesen und ähnlichen Aussagen der Spätscholastik wird immer mehr herausgestellt, daß auch nicht durch die Schrift bezeugte Lehren geoffenbart sind und dieselben Ansprüche an unseren Glauben machen. Wir vermissen aber noch die Darlegung, wie dann auf der anderen Seite der Schrift eine so beherrschende Stellung in der Theologie angewiesen werden kann. Es bleibt also noch zu untersuchen, ob vielleicht in der Scholastik Versuche gemacht worden sind, in spekulativer Arbeit ein einheitliches Prinzip für die Theologie aufzustellen, das der Schrift gerecht wird und doch auch die nicht in der Schrift enthaltenen Glaubenswahrheiten anerkennt.

### 3. Erörterungen über das Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrgewalt in der Scholastik.

In unseren bisherigen Ausführungen wurden bereits ab und zu Texte beigebracht, die einigermaßen zu einer spekulativen Klärung unserer Frage beigetragen haben. Es seien hier noch einmal die Gedanken des hl. Bonaventura in Erinnerung gerufen[82].

Eine eingehendere Darstellung der Beziehung von Schrift und kirchlicher Lehrgewalt zu einander dürfte man aus der literarischen Bekämpfung der mittelalterlichen Irrlehren erwarten, in denen die eigenwillige Berufung auf die Schrift und Verachtung der kirchlichen Autorität oft anzutreffen war. In den Waldensern, Hussiten, Katharern und in Wiclif kann man Vorläufer des protestantischen Schriftprinzips erblicken[83]. Jedoch hat die streng theologische Literatur der Scholastik auf diesen Punkt wenig Rücksicht genommen. *Thomas Netter* spricht gegen Wiclif deutlich die katholische Überzeugung von einer neben der Schrift bestehenden mündlichen Überlieferung aus[84], aber eine tiefere spekulative

Alius modus non est dabilis. — In 4 sent. dist. 13 q. 2: Multae veritates, quae in Scripturis non habentur nec ex eis solis deduci possunt in consequentia necessaria, sunt catholicae.

[82] Siehe Anm. 40, 47, 55.

[83] Genaue Angaben bei Kropatscheck, a. a. O. 14, 60, 165, 326.

[84] Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae. Praef. 1. Quod capitanius eorum Witcliff fidem Christianorum in omni probatione sua dimidiat. Quia fidem Scripturarum, ut praetendit, admittit, sed ultra fidem illam Ecclesiae communis, quam Jesus Christus, quam etiam apostolus Paulus tradebat non scriptam negligit et postponit. — Ansatz zu einer spekulativen Verarbeitung findet sich p. 1 lib. 2 cap. 21: Longe distat authoritas Scripturarum et eminet authoritati cunctorum doctorum, etiam totius Ecclesiae catholicae, quamvis super earum authoritate catholica attestetur

Durchdringung des Verhältnisses von Schrift und Überlieferung ist in dieser Auseinandersetzung und in ähnlichen nicht weiter gefördert worden.

Ein weiterer Fundort für eine derartige Erklärung könnte die von den Scholastikern recht ausgebildete theologische Erkenntnislehre oder Einleitung in die Theologie sein. Am vollständigsten ist sie bei *Heinrich von Gent* zu finden, der auch tatsächlich unserer Frage mehrere Kapitel widmet[85].

Er behandelt zunächst das Problem, ob die Theologie vollkommen in den beiden Testamenten gefaßt sei. In der Antwort bestimmt er als Kernstück der Theologie das Evangelium, die Lehre der Apostel als dessen Erklärung und entsprechend, wenn auch mit nicht so großer Autorität, als deren Erläuterung die Lehre der Kirchenväter[86]. Dann stellt er formell die Frage, die uns in dieser Arbeit beschäftigt: „Ist der Autorität dieser Wissenschaft mehr zu glauben als der Kirche oder umgekehrt?"[87]. Er meint die Heilige Schrift, wie aus den Ausführungen klar hervorgeht. In mehreren Sätzen wird die Antwort gegeben. Der erste ist recht bedeutsam: „In Glaubenssachen verhält es sich so, daß Kirche und Schrift in allem übereinstimmen und dasselbe bezeugen, nämlich die Wahrheit des Glaubens"[88]. Im folgenden Satz bringt er eine Unterscheidung: der Vergleich zwischen Schrift und Kirche wird entweder „et merito et reputatione" verstanden oder „reputatione tantum"; nach dem ersten Sinne ist kein Unterschied vorhanden, weil Schrift und Kirche in keinem Stücke von einander abweichen können; auf die zweite Weise aber ist schlechthin und absolut der Schrift mehr zu glauben als der Kirche, weil die Wahrheit in der Schrift unbeweglich und unveränderlich bewahrt wird, die Kirche jedoch in den Personen veränderlich ist[89]. Es ist nicht leicht ersichtlich, wie Heinrich von Gent genau diese Unterscheidung verstanden wissen will; vielleicht soll eine Gleichsetzung an innerem Werte, eine Ver-

---

Ecclesia. — Klar ist die mündliche Überlieferung gelehrt. Ebd. cap. 23: Cum mandarent [apostoli] fidelibus observare Scripturas canonicas, mandabant eis cum iis observare sermones suos vivos et traditiones, quas scribere non vacabat, sed viva voce alter alteri et senior traderet iuniori, qui semper ad verum intellectum ducerent Scripturae. — Siehe auch Gerson in Anm. 98.

[85] Summa p. 1 a. 8 q. 4.

[86] Ebd. q. 6 nr. 10: Utrum theologia perfecte sit composita in duobus testamentis ... — nr. 13: Doctrina apostolica ad doctrinam evangelicam nullo modo se habet ut eius impletiva, sed ut explanativa ... Christus enim non omnia obscura litteraliter ... nec in sua evangelica doctrina exposuit, sed aliqua tantum et ad exemplar eorum reliquit apostolis cetera exponenda. — nr. 14: Per illum etiam modum, quo doctrina apostolorum se habet ad evangelicam et ad doctrinam Veteris Testamenti, se habet doctrina doctorum Augustini, Ambrosii et ceterorum ad totam doctrinam canonicam, licet non aequale pondus auctoritatis obtineat.

[87] Ebd. a. 10 q. 1.

[88] Ebd. nr. 4: In eis autem, quae sunt fidei, ita est, quod Ecclesia et sacra Scriptura in omnibus concordant et idem testificantur, scilicet veritatem fidei.

[89] Ebd. nr. 5.

schiedenheit an äußerer Geltung ausgesprochen sein. Darauf erklärt er in einem weiteren Satze, daß für einen, der an den Glauben herantritt, die Kirche als Tatsache mehr gelten müsse als die Schrift, die er bei jener finde[90]. Der folgende Satz betont die Notwendigkeit der äußeren Verkündigung für das Zustandekommen eines Glaubens an bestimmte Einzelwahrheiten[91]. Am Schlusse finden wir dann den Wert der Schrift für die Stärkung eines schon bestehenden Glaubens ausgeführt[92].

Wir möchten nicht behaupten, daß in der Darstellung des doctor sollemnis eine vollständige Untersuchung des Verhältnisses von Schrift und Kirche vorliege. Einiges bleibt außerdem dunkel und ohne weitere Erklärung. Jedenfalls wird die Absicht deutlich, der Hl. Schrift einen Platz inmitten der Theologie anzuweisen und sie in keiner Weise von der kirchlichen Lehrgewalt loszulösen. Leider hat die nachfolgende Scholastik auf diese Ausführungen Heinrichs von Gent zu wenig geachtet und sich nicht um die Fortführung dieser Gedanken bemüht.

Die Frage nach dem Vorrang von Schrift oder Kirche finden wir auch von *Durandus* gestellt, und zwar bei der Behandlung des Glaubens[93]. Hier spricht er mit Berufung auf das bekannte Augustinuswort den Satz aus, daß der Glaube an die Schrift auf dem Glauben an die Kirche beruhe; die Approbation der Schrift sei aber durch die Kirche der Apostel endgültig geschehen[94]. Weiter

[90] Ebd. nr. 7: Accedens ad fidem magis debet credere auctoritati Ecclesiae quam Scripturae eius, quam apud eam invenit, quia facta possunt eum magis certificare quam nuda verba nondum intellecta.

[91] Ebd. nr. 8: Ut homo cognoscat particularia credenda, oportet, quod ei proponantur vel interius occulta inspiratione vel exterius Ecclesiae praedicatione. In quo magis valet praedicatio Ecclesiae quam inspectio Scripturae, quia distincta magis in ea fit articulorum explicatio. Hinc est quod dicitur de Cornelio Act. 10 in Glos. „quod fidem habuit et per eam devenit ad opera". Quia tamen quae particulariter credenda erant, ignoravit, ad eum instruendum missus est Petrus, non autem Scriptura aliqua ostensa est ei.

[92] Ebd. nr. 10: Ad fidem autem iam genitam confirmandam et corroborandam in fideli maxime valet auctoritas intellecta sacrae Scripturae, cui fidelis adhaeret ... Sic certe fidelis sacra Scriptura cognita et in ipsa Christo invento plus verbis Christi in ea credit, quam cuicumque praedicatori quam etiam Ecclesiae testificanti, quia propter illam iam credit Ecclesiae ... Et ex hoc etiam contingit, quod fideles quanto magis in intellectu huius scientiae proficiunt, tanto firmiores in fide et magis catholici fiunt.

[93] In 3 sent. dist. 24 q. 1.

[94] Ebd. nr. 8: Credimus Scripturam a Deo esse inspiratam, quia Ecclesia, quae regitur a Spiritu Sancto, hoc approbat ... Illa sola Scriptura recipitur ut canonica et ei soli fides adhibetur, quam Ecclesia approbavit; unde Augustinus contra fundamentum Manichaei sic: non crederem Evangelio, nisi crederem Ecclesiae approbanti. — nr. 9: Hoc autem, quod dictum est de approbatione Scripturae per Ecclesiam intelligitur solum de Ecclesia, quae fuit tem-

läßt er Zusätze zur Schrift durch die Kirche geschehen, die aber keine Veränderung, sondern nur Erklärung besagten[95].

Diese Worte des Durandus haben in *Dionys dem Kartäuser* einen Verteidiger erhalten[96]. Nach ihm hat die Schrift ihre Autorität von der Kirche und umgekehrt, aber auf verschiedene Weise: die Schrift wird von der Kirche bekannt gemacht, in der Schrift selber ist diese Lehrgewalt der Kirche mitgeteilt. Zusammenfassend sagt er, Schrift und Kirche stützen, schirmen und schützen sich gegenseitig[97].

Dieser Gedanke wird von *Gerson* aufgenommen (in einer Schrift gegen die sich auf die Schrift berufenden Utraquisten) und in folgende Form gekleidet: „Die Heilige Schrift wird in ihrer Annahme und authentischen Erklärung letztlich zurückgeführt auf die Autorität, Annahme und Bestätigung der Gesamtkirche, insbesondere der Urkirche, die sie und ihren Sinn von Christus oder dem Heiligen Geiste am Pfingsfeste und auch sonst annimmt“[98]. Obschon

---

pore apostolorum ... Unde Evangelia, quae per Ecclesiam illam approbata sunt, non possunt nunc reprobari ... imo tenens contrarium haereticus est.

[95] In 3 sent. dist. 25 q. 2 nr. 10: Supra sacram Scripturam nihil addendum est, quod sit dissonum sacrae Scripturae ipsamque in aliquo diminuens aut corrumpens, sed bene potest addi illud, quod per sacram Scripturam habet amplius declarari.

[96] In 3 sent. dist. 24 q. 1 (edit. Tornac. 1904 tom. 23, 420 ss.): Quibus [nämlich den Ausführungen des Durandus] obici potest, quod Sacra Scriptura habet suam auctoritatem non ab hominibus nec ab Ecclesia, sed directe, vere et immediate a Deo ... Imo Ecclesia regi a Spiritu Sancto non scimus nec credimus nisi ex Scripturis et auctoritate ac instructione Scripturae. Verumtamen, quamvis istud sit verum, attamen verba illa Durandi videntur catholice dicta et omnia ista stare simul, ita quod Scriptura habet auctoritatem ab Ecclesia et e contra, sed modo diverso. Scriptura quippe ab Ecclesia auctoritatem sortitur quantum ad innotescentiam seu manifestationem, quoniam ex determinatione universalis concilii innotescit et manifestatur, quae Scriptura sit censenda canonica; ipsa vero Scriptura hoc docet, quod Ecclesia a Spiritu Sancto infallibiliter regitur. Suam vero auctoritatem, veritatem et certitudinem habet Scriptura a Deo vero causaliter et existentialiter. — Ganz ähnlich ist seine Stellungnahme in De auctoritate Summi Pontificis et generalis Concilii, lib. 1 cap. 13 (edit. Tornac. tom. 36, 531).

[97] In 3 sent. dist. 24 q. 1: Scriptura et Ecclesia se invicem fulciunt, muniunt ac tuentur.

[98] Cap. 9 (tom. 1, 459). — Ausführlicher noch spricht Gerson über diesen Gegenstand in De sensu litterali sacrae Scripturae (tom. 1, 1. ss.): Sensus Scripturae litteralis iudicandus est, prout Ecclesia Spiritu Sancto inspirata et gubernata determinavit et non ad cuiuslibet arbitrium vel interpretationem. Unde Augustinus ... Nota, quod resolutio finalis saltem declarativa est ad Ecclesiam et ad Concilium eam repraesentans ... Sensus litteralis sacrae Scripturae fuit primo per Christum et apostolos revelatus et miraculis elucidatus ... ; postmodum sacri doctores per rationes suas diligentes contra haereticos diffusius elicuerunt praedictum sensum litteralem et conclusiones ...; postea successit determinatio sacrorum Conciliorum, ut quod erat doctrinaliter discussum per doctores, fieret per Ecclesiam sententialiter definitum ... Sensus litteralis

mit diesen Worten noch nicht alles geklärt ist, so können sie doch dienen, zur Bestimmung des katholischen Schriftprinzips einen wertvollen Gedanken beizutragen.

Diese mehr oder weniger ausdrücklichen Erörterungen über die wechselseitigen Beziehungen von Schrift und kirchlicher Lehrgewalt lassen die Vorstellung irgend einer Einheit aufkommen. Was aus den früheren Erwägungen nur als Verbindung zweier getrennter Gedankenreihen erschienen ist, kann jetzt als Gedanke der scholastischen Theologie selber einigermaßen sich ausweisen.

### 4. Etwaige Vorläufer des protestantischen Schriftprinzips unter den Theologen der Scholastik.

Eine Frage müssen wir noch stellen: Gibt es vielleicht bei den scholastischen Theologen Vertreter einer Anschauung über die Schrift, die sich der protestantischen nähert? Die Gesamthaltung der scholastischen Theologie muß von diesem Vorwurf freigesprochen werden, und mehrere der großen Theologen der Hochscholastik sind zu Unrecht als Vorläufer eines protestantischen Schriftprinzips angesehen worden. Die Frage bleibt bestehen für einige Theologen der Spätscholastik, insbesondere der ockhamistischen Richtung.

Der erste, auf den wir hier eingehen müssen, ist *Marsilius von Padua*. In seinem Defensor pacis wendet er sich zwar gegen die päpstliche Gewalt und verteidigt die Autorität der Schrift; aber er anerkennt ausdrücklich die Gewalt der Gesamtkirche in der Deutung der Schrift. Dieselbe gläubige Haltung sei kirchlichen Erklärungen gegenüber geboten wie gegenüber der Schrift selber, was sich aus Worten des hl. Textes beweisen lasse; diese Gewalt der allgemeinen Konzilien gehe auf den Hl. Geist zurück[99]. Dann gibt er eine

sacrae Scripturae si reperitur determinatus et decisus in Decretis et Decretalibus et codicibus Conciliorum, iudicandus est ad Theologiam et sacram Scripturam non minus pertinere quam Symbolum Apostolorum; propterea non est spernendus tamquam humana seu positiva constitutione fundatus. Et in hoc errant paene omnes haeretici ... Dicunt omnes tales scripturas apocryphas esse vel falsas, nisi ostendatur, quod sint expresse in Scriptura sacra ...

[99] Dictio 2. cap. 19 nr. 1 (edit. C. M. Privité-Orton, Cambridge 1928, 312 ss): Nullam scripturam irrevocabiliter veram credere vel fateri tenemur de necessitate salutis aeternae nisi eas, quae canonicae appellantur, vel eis, quae ad has ex necessitate sequuntur, aut Scripturarum sacrarum sensum dubium habentium eis interpretationibus seu determinationibus, quae per generale fidelium seu catholicorum concilium essent factae, in his praesertim, in quibus error damnationem aeternam induceret, quales sunt articuli fidei. — nr. 2: ... Quod vero ipsarum interpretationibus sic factis, ut dixi-

längere Erläuterung des bekannten Augustinuswortes über die Autorität der Evangelien, wobei er zwei Ansichten vorträgt, ohne sich zu entscheiden[100]. In einem besonderen Abschnitt bestimmt er den Träger dieser Lehrgewalt in Sachen der Schriftdeutung: allein das allgemeine Konzil[101]. Am Schlusse seines Werkes faßt Marsilius in kurzen Sätzen das Ergebnis zusammen[102]. Obschon er nicht eigens hervorhebt, daß nicht die ganze Offenbarung in der Schrift enthalten sei, so ist doch seine Lehre über die Beziehung zwischen Schrift und Kirche — abgesehen von der Einengung der Kirchengewalt auf die Konzilien — ganz im Rahmen der damaligen Theologie und nicht unkatholisch.

Der Hauptvertreter des protestantischen Schriftprinzips vor der Reformation soll *Ockham* sein. So ist es bislang von protestantischer wie von katholischer Seite behauptet worden. Erst vor wenigen Jahren hat A. van Leeuwen in einer Arbeit „L'église, règle de foi, dans les écrits de Guillaume d'Occam" den Gegenbeweis angetreten, und zwar, so möchte uns scheinen, mit Erfolg[103]. Wir beschränken uns hier darauf, das Ergebnis kurz mitzuteilen.

In seinem Dialog gibt Ockham zwei Ansichten; die erste ist die, welche früher als die einzige oder jedenfalls die wirkliche Ansicht des venerabilis inceptor galt: die geoffenbarten Wahrheiten sind allein in der Bibel enthalten; die zweite anerkennt außerdem noch die mündliche Überlieferung von den Aposteln her[104]. Nun entscheidet er sich zwar nicht klar für eine der beiden Ansichten, will überhaupt keine persönliche Meinung vortragen, aber auf die erste Anschauung kommt er kaum noch zu sprechen, während er die zweite mit starken Argumenten stützt und im Verlaufe seiner Untersuchung noch einmal bei der Bestimmung

---

mus, eadem sit praestanda credulitas, satis apparet; quoniam ab eodem Spiritu nobis revelatas pie tenendum videtur. Quod etiam ex Scriptura et in ipsa infallibili deductione firmata ostendere possumus. Es folgt der Hinweis auf Mt 28 und Act 15.

[100] Ebd. nr. 8, 9, 10.

[101] Dictio 2 cap. 20.

[102] Dictio 3 cap. 2 nr. 1: Solam divinam seu canonicam Scripturam et ad ipsam per necessitatem sequentem quamcumque ipsiusque interpretationem ex communi concilio fidelium factam veram esse, ad aeternam beatitudinem consequendam necesse credere, si alicui debite proponatur ... Legis divinae dubias diffinire sententias ... solum generale concilium fidelium aut illius valentiorem multitudinem sive partem determinare debere.

[103] EphThLov 11 (1934) 249 ff.

[104] Dialogus I lib. 2 cap. 5: Tenent isti, quod quinque sunt genera veritatum, quibus non licet christianis dissentire ... Secundum est earum, quae ab apostolis ad nos per succedentium relationem vel scriptores fidelium pervenerunt.

der Häresie heranzieht[105]. Seine Zweifel beziehen sich nur auf besondere Einzelheiten in dieser zweiten Ansicht, zumal auf die Frage, ob dann eine neue Offenbarung an die Kirche anzunehmen sei[106]. Als Beweis für seine Auffassung Ockhams führt van Leeuwen die Art und Weise an, wie der Meister im 14. und 15. Jahrhundert verstanden worden ist[107]. Wir wollen versuchen, diesen Grund im folgenden ausführlicher an den Theologen der ockhamistischen Schule darzulegen.

Wie *Petrus von Ailli, Gerson* und *Biel* über die katholischen Wahrheiten gedacht haben, ist oben schon ausgeführt worden[108]. Wir untersuchen noch andere Scholastiker, die mehr oder weniger von Ockham abhängig sind, durchweg Nominalisten, wie sie über Schrift und Kirche gelehrt haben. Wir befassen uns mit Marsilius von Inghen, Heinrich von Oyta und Gregor von Rimini.

*Marsilius von Inghen* bespricht das Problem in der Ein-

---

[105] Ebd. cap. 25: Alii asserunt, quod papa et concilium generale ac etiam universalis Ecclesia, si recte damnat aliquam assertionem tamquam haereticam ... uni vel pluribus de tribus fundamentis debet inniti ... Primum est super sacram Scripturam ... Secundum fundamentum est doctrina apostolica in scripturis non redacta ... Tertium fundamentum est revelatio vel inspiratio nova divina. — Ockham erklärt in seinen Schriften wiederholt, daß er sich der kirchlichen Lehrautorität unterwerfe, z. B. im Anfang des Tractatus de sacramento altaris: me nihil asserturum, nisi quod Romana tenet et docet Ecclesia ... quidquid enim Romana Ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo. Siehe auch F. W. Rettberg, Occam und Luther, ThStudKrit 12 (1839) 69. — Ockham hat zwar in seiner theologischen Entwicklung eine bedeutende Wandlung durchgemacht, da der Bruch mit dem Papste nicht ohne tiefgreifende Wirkungen bleiben konnte; aber ein stärkeres Hervortreten der Hl. Schrift ist auch in der zweiten Periode seines theologischen Schaffens nicht zu beobachten. Der Unterschied ist vielmehr nur, daß er dann nicht so sehr die Lehrgewalt der Kirche gelten läßt, sondern den Glauben der Gesamtkirche (van Leeuwen, a. a. O. 287).

[106] Dialogus, ebd.: Et quamvis isti nesciant exemplum invenire, quod umquam Ecclesia aliquam haeresim damnando se in tali revelatione vel inspiratione fundaverit, tamen dicunt, quod hoc non est impossibile, quia posset Deus, si sibi placeret, multas veritates catholicas noviter revelare vel inspirare.

[107] A. a. O. 255 Anm. 18.

[108] Siehe Anm. 77, 78, 81. — Der *Tractatus de principiis theologiae,* der Wilhelm von Ockham zugeschrieben wurde, nimmt eine ähnliche Stellung ein. Nach dem Urteil von Baudry, dem Herausgeber, stammt er aus der Zeit des Meisters und ist von einem Unbekannten geschrieben, der unter dem Einfluß seiner Ideen stand (L. Baudry, Le tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Occam, Paris 1936, 15): Pluralitas nunquam ponenda est sine necessitate ponendi. Exponit autem quid vocat necessitatem ponendi et dicit quod est ratio vel experientia vel auctoritas scripture, cui contradicere non licet, et auctoritas ecclesie (ebd. 125).

leitung zum Sentenzenkommentar[109]. Er unterscheidet katholische Wahrheit im strengen und im weiteren Sinne. Die erste Art erschöpft sich in den Wahrheiten, die ausdrücklich oder einschlußweise in der Bibel oder in den Artikeln des Glaubensbekenntnisses enthalten sind. Die zweite Art wird vierfach untergeteilt: erstens die Glaubensartikel; zweitens die Lehre der Schrift; drittens außerbiblische Wahrheiten; viertens die Ansicht der Heiligen der Kirche und der Konzilien und was daraus folgt. Deshalb können sogar die geltenden Dekretalen theologische Wahrheiten genannt werden[110].

Es ist nicht notwendig, alle Behauptungen des Marsilius von Inghen zu verteidigen, und man kann wohl sagen, daß die Verbindung von Hl. Schrift und Kirchenlehre nicht aufgewiesen wird; aber es ist ohne Zweifel ersichtlich, daß er keinen Gegensatz zwischen beiden erblickt. „Okham selbst und seine getreuesten Schüler verwandten nur gelegentlich die biblische Autorität zur Kritik der Kirche, und grundsätzlich nicht in Glaubensdingen. Noch ist der Subjektivismus nicht bis in die innersten Heiligtümer der Kirche vorgedrungen. Wenigstens nicht auf den Lehrstühlen der Universitäten." So schreibt mit Recht G. Ritter in seinen Studien zur Spätscholastik I Marsilius von Inghen und die occamistische Schule in Deutschland (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, philos.-historische Klasse 1921, 151).

*Heinrich von Oyta* stellt ausdrücklich die Frage: „An istae veritates solae reputandae sint catholicae et de necessitate salutis credendae, quae vel explicite in canone bibliae asseruntur vel ex eis in consequentia necessaria et formali inferri possunt"[111]? Die Antwort lautet verneinend, auch die von den Aposteln und ihren Nachfolgern auf uns gekommenen Wahrheiten, die nicht in der Schrift sich vorfinden, sind Glaubenswahrheiten. In einer sich anschließenden conclusio wird diese Behauptung noch einmal wiederholt und dabei auf eine Einheit von Schrift und Kirchenautorität hingewiesen: letztere sei in der Schrift selber begründet[112]. Wir haben also wieder bei einem Nominalisten der ockhamistischen Richtung die allgemein vertretene katholische Ansicht jener Zeit und keine Spur einer Sola-scriptura-Lehre.

---

[109] In 1 sent. prooem. q. 2 a. 2 ad 3: Tertia est veritas chronicarum authenticarum ab Ecclesia receptarum ... Sub quibus etiam comprehenduntur veritates, quae ab apostolis ad nos devenerunt et ab Ecclesia receptae, etiam si non sint expressae in canone Bibliae.

[110] Ebd. Correlarium: Omnes decretales, quibus non est derogatum, possunt dici veritates theologicae; sic communiter patet ex dictis.

[111] A. Lang, Henrici Totting de Oyta quaestio de veritatibus catholicis, Münster 1933, a. 3.

[112] Ebd. concl. 5: Licet omnes veritates catholicae fundatae sint in canone Bibliae, non tamen omnes tales explicite continentur in Biblia nec ex solis contentis in ea formaliter inferri possunt ... Auctoritas Ecclesiae sufficienter fundatur in ipsa [Scriptura].

An letzter Stelle untersuchen wir die Haltung *Gregors von Rimini*, dessen Augustinismus eine stark nominalistische Färbung aufweist.

In den ersten Fragen seines Sentenzenkommentars ist eine übertriebene Betonung der Schrift unverkennbar, und so wird er von Seeberg als Vorläufer des protestantischen Schriftprinzips angesehen[113]. Gregor hat folgende eigenartige Aussage: „Alle glauben nur dann theologisch zu beweisen, wenn sie aus den Worten der Heiligen Schrift beweisen ... Sonst würde sie nicht ausreichen zu unserem Heil und zur Verteidigung des Glaubens"[114]. Jedoch läßt er in demselben Zusammenhang das bekannte Augustinuswort gelten wenigstens in dem Sinne, daß die Autorität der Kirche den Beweggrund zur Annahme des Evangeliums bilde[115]. Von größerer Bedeutung ist aber, daß er im Verlaufe seines Sentenzenkommentars durchaus eine Bestimmung der Kirche anerkennt; so in der Frage nach dem Ausgehen des Heiligen Geistes vom Sohne[116]. Noch klarer kommt diese Einstellung zum Ausdruck bei der Behandlung der Notwendigkeit der Gnade zu natürlich guten Werken in dem jetzigen Zustand. Gregor verwirft die Ansicht, die eine solche Notwendigkeit leugnet, mit der Begründung, daß sie von der Lehre der Heiligen und den kirchlichen Definitionen abweiche und sich dem verurteilten Irrtum des Pelagius nähere. Dann fährt er fort: „Dazu könnten viele beweisende Stellen der Schrift und der Schriftsteller beigebracht werden; aber es ist unnötig; denn es ist sicher, daß das Gegenteil falsch ist, wie es aus dem Briefe der Bischöfe hervorgeht an den Papst Innozenz, die an den Konzilien von Carthago und Milivet teilnahmen, und aus dessen Antwort an sie"[117]. Leider liegt der dritte und vierte Teil des Sentenzenkommentars nicht gedruckt vor. Aus den dort besprochenen Fragen würde sich vielleicht die Haltung Gregors noch eindeutiger bestimmen lassen. Eines ist aber schon aus diesen Bemerkungen ersichtlich: Auch dieser Theologe nimmt die Schrift nicht im Gegensatz zu der von der Kirche vorgetragenen Lehre. Wir vermissen allerdings bei ihm ein sicheres Zeugnis für die Möglichkeit einer Glaubenswahrheit, die nicht auf die Schrift zurückgeht.

So sehen wir, wie die nominalistische Schule Ockham verstanden hat, und so wird auch deutlich, daß in der Auffassung des Schriftprinzips wenig Anklänge an die spätere Lehre der Protestanten vorhanden ist. Damit soll aber nicht geleugnet werden, daß die Nominalisten und insbesondere Ockham durch den zersetzenden kritischen Geist der Refor-

[113] Dogmengeschichte 3³, Leipzig 1913, 624. — Vgl. auch Anm. 2.

[114] In sent. prol. q. 1 a. 2 resp. 2.

[115] Ebd. ad 4: Nec auctoritas Augustini est contra. Quoniam non dixit se credere Evangelio per assensum, quem habeat ad aliquid aliud probandum, ex quo Evangelium demonstraretur vel syllogistice probaretur esse verum, sed solum ex auctoritate Ecclesiae tamquam ex causa movente ipsum ad fidem Evangelii.

[116] In 1 sent. dist. 11 q. 1: Circa distinctionem 11. in qua magister contra Graecos probat Spiritum Sanctum procedere a Filio. Supposito, quod sic sit ex determinatione Ecclesiae et auctoritate Scripturae, sicut magister bene probat ...

[117] In 2 sent. dist. 26—28 q. 1.

mation und auch indirekt der ausschließlichen Berufung auf die Schrift Vorschub geleistet haben.

* * *

Wir kommen auf die eingangs gestellte Frage zurück: Wie wurde das katholische Schriftprinzip in der Scholastik vor der Reformation gefaßt? Daß wir berechtigt sind, von einem scholastischen Schriftprinzip zu sprechen, das dürfte aus dem Sprachgebrauch, der die Theologie als Wissenschaft der Hl. Schrift nimmt, und aus der betonten Stellung, die bei der Bestimmung des Glaubensgegenstandes die Bibel einnimmt, klar hervorgehen. Grundsätzlich steht, wie wir gesehen haben, in der Scholastik das Wort Gottes an erster Stelle, es bildet den Kern und den Mittelpunkt der Theologie; die anderen Wahrheiten, die nicht in der Schrift enthalten sind, sind doch auf dieses Zentrum hingeordnet. Die scholastischen Theologen haben mit zunehmender Deutlichkeit auf den Wert der mündlichen Überlieferung hingewiesen, aber die so ermittelten Wahrheiten sind wieder in verschiedener Weise in der Schrift begründet worden. Es gibt also nicht nur ein protestantisches Schriftprinzip, das den biblischen Text allein für Glauben und Glaubenswissenschaft gelten lassen will, sondern auch ein katholisches, und dieses katholische ist auch dem Bewußtsein der scholastischen Theologie eine Wirklichkeit gewesen.

Das katholische Schriftprinzip der Scholastik unterscheidet sich wesentlich von dem protestantischen, so daß kaum Vorläufer des protestantischen Schriftprinzips innerhalb der Scholastik zu finden sind. Der Unterschied liegt grundlegend darin, daß nach katholischer Auffassung, die auch in der scholastischen Periode wiederholt ausgesprochen worden ist, die Schrift nicht allein für sich genommen wird, sondern in lebendiger Verbindung mit der kirchlichen Lehrverkündigung. Das ist für die katholische Theologie eine Selbstverständlichkeit; sie wurde anfangs mehr bei Einzelfragen ausgesprochen, zumal seit Skotus auch in grundsätzlicher Erklärung. Ein zweiter Unterschied vom protestantischen Schriftprinzip ist darin zu erblicken, daß in katholischer Auffassung nicht jede geoffenbarte Wahrheit in der Hl. Schrift enthalten ist. Trotzdem bleibt auch dann die Schrift irgendwie die Grundlage, und auch das hat die Scholastik in verschiedenen Wendungen, die hie und da übertrieben klingen konnten, ausgesprochen. Jedenfalls liegt es der mittelalterlichen Theologie

durchaus fern, die nur mündlich überlieferten Wahrheiten als eine selbständige Größe und ganz unabhängig von der in der Bibel niedergelegten Offenbarung zu betrachten.

Wenn von einem katholischen Schriftprinzip die Rede sein soll, dann genügt es nicht, daß die Behauptung aufgestellt wird, einige Wahrheiten seien in der Hl. Schrift enthalten, andere aber ständen außerhalb. Die Protestanten haben wirklich ein Schriftprinzip, weil sie jede geoffenbarte Wahrheit ausschließlich aus der Bibel ableiten wollen. Aber damit erheben sie diese zu einer in sich ruhenden Größe, die mit der von Christus tatsächlich gebrachten Offenbarung nicht in Einklang steht und an innerem Widerspruch zu Grunde gehen muß. Nicht so das katholische Schriftprinzip. Weil es katholisch ist, hat es die in der Schrift selber verbürgte Wahrheit zu berücksichtigen, daß nicht das geschriebene Wort allein den Menschen den Glauben bringen soll; wenn es aber Schriftprinzip sein will, muß es doch die Bedeutung der Schrift hervorkehren und als Prinzip für die gesamte Offenbarung maßgebend sein.

Das theologische Denken des Mittelalters hat wertvolle Ansätze in der Herausarbeitung dieses einheitlichen katholischen Schriftprinzips aufzuweisen. Wenn die Theologie als Wissenschaft der Schrift sich ausgibt, wenn nach ihrer Auffassung in der Bibel das Glaubensgut eingeschlossen ist, so ist darin das Bewußtsein eines wirklichen Schriftprinzips angedeutet. Wenn dazu das Bestehen einer mündlichen Überlieferung betont wird, die anscheinend neben der Schrift ihre Geltung hat, so ist noch nicht mit aller Klarheit ausgesprochen, wie damit die zentrale Stellung der Schrift aufrechterhalten bleiben kann. Die Versuche, jegliche Offenbarungswahrheit doch irgendwie auf die Schrift zu gründen oder in der biblisch bezeugten Überordnung der kirchlichen Lehrverkündigung eine Einheit von Schrift und mündlicher Überlieferung zu fassen, zeigen uns die mittelalterliche Scholastik an der Arbeit, um der späteren Entwicklung die Wege zu ebnen. Was in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren von seiten der katholischen Theologie der damaligen Zeit und endgültig durch das Trienter Konzil herausgestellt worden ist, das konnte von der mittelalterlichen Scholastik übernommen werden: die Schrift allein genügt nicht, es gibt eine mündliche Überlieferung von den Aposteln her, die Bibel wird vom kirchlichen Lehramt vorgelegt, in ihrem Umfang bestimmt und in ihrem Sinn erklärt. Und weil in der scholastischen Theologie bis dahin noch keine vollendete Deutlichkeit in der Feststellung des katholischen Schriftprin-

zips erreicht war, so fügte auch die Polemik gegen die Protestanten vorderhand nichts Wesentliches hinzu. Man begnügte sich vorläufig damit, das protestantische Schriftprinzip in den Punkten anzugreifen und zu widerlegen, wo es gegen die katholische Wahrheit verstieß. So wurden wesentliche Dinge geklärt und für immer sicher gestellt. Positiv das katholische Schriftprinzip herauszuarbeiten, sollte einer ruhigeren dogmatischen Entwicklung vorbehalten bleiben.

Es geht über den Rahmen dieser Arbeit, im einzelnen darzulegen, inwieweit von der neueren Theologie in dieser Hinsicht ein Fortschritt erzielt worden ist. Nur in ganz knappen Umrissen sei das Wesentlichste erwähnt. *J. A. Möhler* hat in seinem Buche „Die Einheit in der Kirche" die gegenseitigen Beziehungen von Schrift und mündlicher Überlieferung aufgedeckt (I. Abt. 2. Kap. bes. § 16); ihm schließt sich *F. A. Staudenmeier* an, der in den Einleitungsworten zu seiner Christlichen Dogmatik (Freiburg 1894, vor allem 20 ff.) die Offenbarung und ihre Mitteilung in Christus zusammengeschlossen sieht. *Scheebens* theologische Erkenntnislehre (Dogmatik, 1. Band, 1. Buch, besonders § 19 und § 21) findet die Einheit in der kirchlichen Lehrverkündigung, wobei die Schrift das corpus doctrinae bildet. In ähnlicher Weise sprechen sich aus *J. Didiot* (Logique surnaturelle subjective, Paris 1891, 91 f.) und *J. V. Bainvel* (De magisterio vivo et traditione, Paris 1905, 56). Die schon eingangs zitierten Arbeiten von *A. Deneffe* und *D. van den Eynde* gehen bewußt wieder mehr auf den alten in der Patristik verankerten Traditionsbegriff zurück, von dem aus die zentrale Stellung der Schrift leichter offenkundig wird[118]. Wenn der Anschluß an die theologische Auffassung der Kirchenväter in allen diesen neueren Schriften die Bestimmung des katholischen Schriftprinzips gefördert hat, so ist darob das Verdienst der Scholastik nicht zu vergessen, die in Vorbereitung der im Trienter Konzil festgelegten Punkte des Verhältnisses von Schrift und kirchlicher Lehrgewalt das ermöglichte, was dann später spekulativ zu einer Einheit verbunden werden konnte.

Wie ist also nun das katholische Schriftprinzip, zu dessen Formulierung und Erklärung die Patristik, die Scholastik und die neuere Theologie in verschiedenem Grade beigetragen haben, zu denken? Glaubensquelle und Glaubensnorm ist in katholischer Sicht die Lehrverkündigung, wie sie von Christus angefangen in der Kirche fortwährend

[118] Siehe Anm. 3 und 4.

geübt wird. So begegnet dem gläubigen Menschen schließlich und letztlich der weiter lebende und weiter lehrende Christus, das Wort des Ewigen Vaters. Die Schrift vermittelt uns ein Bild von ihm, in ihr ist der Grundstock seiner Lehre enthalten als Niederschlag der ersten Lehrverkündigung. Die nachfolgende Ausübung des Predigtamtes in der Kirche ist wesentlich christlich und deswegen auch schriftgemäß, da sie auf Christus, wie er in der Schrift uns entgegentritt, zurückgehen muß. Es gibt wirklich ein katholisches Schriftprinzip, das Schriftprinzip schlechthin: in ihm gilt aber das Wort der Bibel nicht als toter Buchstabe, sondern als grundlegender Anfang und als hauptsächlicher Inhalt der christlichen Lehrverkündigung. So gründet die gesamte Offenbarung auf der Schrift, nicht als ob jede Glaubenswahrheit in den biblischen Worten ausgedrückt wäre oder notwendig aus ihnen erschlossen werden könnte, sondern weil derselbe Christus, der in der Schrift lebt und lehrt, jegliches Wort in sich umfaßt, das der Vater zu uns sprechen wollte.

# Unsere Verbindung mit Christus.

## Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus.

Von Josef Loosen S. J.

Erste Voraussetzung vorliegender Arbeit ist die aus der Offenbarung feststehende *Tatsache* unserer Einheit mit Christus, zweite die durch die Mannigfaltigkeit der *Auslegung* bestätigte Ungewißheit über den Seinscharakter dieser Verbindung. Die scholastischen Theologen haben beidem Rechnung getragen: sie haben die Tatsache einer solchen Verbindung geglaubt, aber die ihnen von der Offenbarung gestattete Freiheit als Auftrag zur Erarbeitung einer genaueren begrifflichen Fassung in gläubig tastenden Denkversuchen verstanden. Die Grundlage dieser Versuche ist die Überzeugung von einer alle natürlichen und übernatürlichen Wahrheitsbereiche durchwaltenden und verknüpfenden Analogie unserer Begriffe.

In einer *Überschau* über die verschiedenen Arten von Christusverbundenheit will diese Arbeit die allgemeinsten und einfachsten verborgenen oder offen zutage tretenden metaphysischen Grundlinien der scholastischen Begrifflichkeit unserer Einheit mit Christus aufzeigen, um dann ihre *Ausdrucksfähigkeit und inhaltliche Tragweite* in Bezug auf unser Verhältnis zu Christus zu *prüfen*. Was von zahlreichen Theologen zur Erklärung der Einwohnung des Geistes unternommen worden ist, soll hier in Anwendung auf Christus geschehen. Es wird im Anschluß an die bisherigen Ergebnisse der Scholastik versucht, doch nicht in Form einer unselbständig referierenden Bindung. Die Auswahl der Quellen hat sich auf zwei Autoritäten beschränkt, die, weil Häupter zweier großer, teils einander bestätigender, teils in wirkungsvollen Gegensatz zueinander tretender Schulen, eine gewisse Gewähr dafür bieten, daß die ganze Breite scholastischer Darstellungen im wesentlichen erfaßt wird, wenn auch vielleicht, so namentlich von Seiten des hl. Bonaventura, wertvolle Ergänzungen zu erwarten sind.

# ERSTER TEIL.

## Die verschiedenen Arten von Verbindung mit Christus und ihre scholastische Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus.

### I. Sakramentale Verbindung mit Christus.

#### 1. Verbindung durch die Taufe.

Die Taufe bewirkt nach Thomas *Eingliederung des Menschen in Christus*[1]. Zwar kann der Mensch auch ohne Taufe Glied Christi werden, aber nicht so vollkommen[2]. Durch den bloßen Glauben wird er geistiger-, durch die Taufe auch leiblicher-, d. h. sichtbarerweise in Christus eingegliedert. Eine Wirkung dieser leiblichen ist wiederum eine zweite geistige Einkörperung, durch die Gnade und die Tugenden, die in der Taufe eingegossen werden. Die sichtbare Verbindung ist also nicht unabhängig von einer unsichtbaren, insofern sie eine unsichtbare (durch den Glauben, als Disposition) voraussetzt, und die unsichtbare ist von der sichtbaren abhängig, weil sie entweder (als Disposition) ihre einigende Kraft aus dem Verlangen nach der sichtbaren Verbindung herleitet oder (als sakramentale Wirkung) von der sichtbaren Vereinigung verursacht wird[3]. Die

[1] In 4 d 4, 2, 1, s 2, 1m: Per baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum eius ... — 3, 69, 5, o: Respondeo dicendum quod per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est per fidem Christi, sicut Apostolus dicit Gal 2, 20: ‚Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei'. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. — Vgl. 3, 68, 1, o; 69, 3, o und einige der im Folgenden angeführten Stellen.

[2] Nach 3, 8, 3, o ist Christus Haupt primo et principaliter eorum qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo eorum, qui actu uniuntur ei per caritatem; tertio eorum qui actu uniuntur ei per fidem; quarto vero eorum qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem; quinto vero eorum qui in potentia sunt ei uniti, quae non reducetur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt praedestinati, qui tamen ex hoc saeculo recedentes totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur. — Von der fides informis heißt es: unit Christo secundum quid et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo assequatur vitam gratiae ... Percipiunt tamen tales a Christo quendam actum vitae, qui est credere ... (ebd. 2m).

[3] 3, 69, 5, 1m: ... adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

leibliche Eingliederung ist, weil sichtbar, Einkörperung in den sichtbaren Leib Christi, d. h. Aufnahme in die äußere Rechtsgemeinschaft der Kirche; das „Incorporari mentaliter" aber besagt Herstellung einer inneren Verbindung durch den übernatürlichen Glauben und die übernatürliche Liebe[4]. Die erste sakramentale Eingliederung in Christus besteht demnach in der Begründung eines äußeren Rechtsverhältnisses und in der Anknüpfung von inneren, übernatürlich fundierten intentionalen Beziehungen.

Die Taufe ist aber näherhin *Einkörperung des Menschen in das Leiden und den Tod Christi*[5]. Diese zweite Behauptung ist nicht etwa eine genauere Bestimmung der ersten. Der Christ wird insoweit in das Sterben Christi eingegliedert, als ihm die *Wirkungen* dieses Sterbens zugewandt werden. Die Passio Christi ist „causa secundaria et meritoria" der sakramentalen Gnadenwirkung der Taufe[6]. Die Einkörperung in das Leiden und Sterben Christi beruht also auf Kausalität. Daß diese Ursächlichkeit des Leidens Christi eine Verbindung mit dem leidenden Christus einschließt, sagt schon der Name „Eingliederung". Welcher Natur diese Verbindung ist, richtet sich nach der Natur der Verursachung. Nach Thomas ist eine causalitas finalis, materialis, formalis, efficiens zu unterscheiden[7]. Das Leiden Christi

---

[4] Vgl. S. 49.

[5] 3, 68, 5, o: ... homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi. — Vgl. 3, 68, 1, o; 4, o; 69, 2, o und 1m u. a.

[6] 3, 69, 7, 1m: Ad primum ergo dicendum quod per baptismum in tantum aperit baptizato ianuam regni coelestis, in quantum incorporat eum passioni Christi, virtutem eius homini applicando. — 3, 69, 2, o: Respondeo dicendum quod, sicut supra (49, 3, 2m; 68, 1, 4, 5m) dictum est, per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi: secundum illud Rom 6, 8 ... Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset ... — In 4 d 3, 1, 2, s 1, 8m: Prima causa a qua baptismus efficaciam habet, auctoritative est Trinitas; passio autem Christi causa secundaria et meritoria. — In 4 d 4, 1, 4, s 4; in 4 d 5, 2, s 2: Agens autem principale in baptizando est ipse Deus per auctoritatem, et ipse Christus secundum quod homo, cuius meritum operatur in baptismo ... — Vgl. in 4 d 4, 2, 3, s 2; in 4 d 6, 1, 3, s 2. — 3, 68, 6, o: ... duplex est efficiens: principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis est Deus; quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est (43, 2), ideo ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam; et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam. — Vgl. 3, 66, 5, 5m; 11, o; 12, o; 3, 64, 1, 2m u. a.

[7] In 5. Met. l 2; in Phys. l 5; in 1 d 8, 1, a, 2m; de ver. 3, 1; c. g. 1, 41; 2, 53; 3, 19; de ver. 28, 7. (Siehe G. M. Manser, Wesen des Thomismus, Freiburg 1931, 186 f., 190.)

wirkt sicher nicht nach Art einer causa finalis. Denn es ist nur Mittel, nicht sich selbst verwirklichendes Ziel der Erlösung. Causa materialis kann in etwa der Mensch bzw. die seelische Disposition genannt werden, die zur Taufe oder zu anderen Sakramenten erforderlich ist, damit der Mensch die nötige Empfänglichkeit besitzt, die Wirkungen des Leidens Christi in sich aufzunehmen. Für die Erklärung der causalitas passionis bleibt somit nur die Möglichkeit der causalitas efficiens oder formalis.

Bei Thomas findet sich ein engerer und ein weiterer Begriff von *causa formalis;* er kennt eine causa formalis intrinseca und extrinseca. Die causa formalis intrinseca wirkt, indem sie Wesensbestandteil des Subjektes wird, das die Wirkung aufnimmt; sie wird seine Form und bestimmt seine Art. Die causa formalis extrinseca tritt nicht in das Wesen des leidenden Subjektes und der Wirkung ein; sie ist das Vorbild, dem die Wirkung nach Absicht des Hauptwirkenden nachgebildet wird, sie ist seine causa exemplaris[8]. Teilhabe durch Nachahmung besagt also nicht Einwohnung. Darin ist der thomistische Bild- und Teilhabebegriff vom platonisch-neuplatonisch-patristischen verschieden. Dem „Bild", so wie es die Väter verstehen, ist es wesentlich, daß das Urbild im Nachbild gegenwärtig ist und durchscheint; das Vorbild wird ins Nachbild hineingenommen und wird causa formalis intrinseca des Nachbildes, allerdings bei der natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit der Geschöpfe mit der einschränkenden Analogie, daß das Vorbild nicht als Wesensbestandteil im Nachbild bzw. mit diesem in einem neuen Ganzen aufgeht. Aber die lokale Inexistenz des Urbildes im Nachbilde bleibt als unabänderliches Wesensmerkmal durch alle Stufen analoger Begriffsabwandlung hindurch, und zwar wird sie — und das ist das Entscheidende — aus der Natur der causa exemplaris, nicht, wie später in der Scholastik und namentlich bei Thomas, aus der Vollkommenheit der göttlichen causa efficiens abgeleitet.

Nach Thomas kommt für die Beziehungen zwischen Gott und Mensch eine causalitas formalis propria et intrinseca nicht in Betracht[9], während die causa formalis impropria et extrinseca oder exemplaris sowohl essential wie lokal „draußen" bleibt, d. h. sich gegen eine Einwohnung im Wirken indifferent verhält.

---

[8] In 5. Met. l 2: Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem: uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species; alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas. Vgl. 2—2, 27, 3, o u. a.

[9] In 3 d 13, 1, o: ... cum sit perfectissima [anima Christi] in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens illam formaliter in esse illo. Deitas autem non est formaliter, sed effective perficiens illam; unde oportet aliam formam creatam in ipso ponere, qua formaliter perficiatur; et haec est gratia.

Die *causalitas efficiens* stellt Thomas neben die *causalitas meritoria;* er scheint also die meritoria nicht zur efficiens zu rechnen[10]. Mit Hilfe dieser beiden Ursächlichkeiten sucht nun Thomas unsere Einheit mit Christus zu fassen. Bei einem Vergleich zwischen Sentenzenkommentar und Summa wird ein Unterschied der Sprechweise deutlich[11]. Nach dem Sentenzenkommentar ist die Passio Christi nur causa meritoria, nach der Summa auch causa instrumentalis unserer Heiligung[12]. Die *verdienstliche* Ursächlichkeit (meritoria) begründet zwischen Christus und dem Täufling das Verhältnis eines Verdienenden zu dem, für den er beim Vater verdient. Die *causa efficiens* hat eine andere Wirkweise und schafft infolgedessen auch eine andere Art der Verbindung, eben die der Wirkung mit ihrer Wirkursache. Die causalitas efficiens passionis, die der spätere Thomas bevorzugt, ist nun eine „causalitas instrumentalis"[13]. Das Wesen einer solchen werkzeuglichen Wirkursache sieht Thomas darin, daß sie nicht nach eigener Form tätig ist, sondern in Unterordnung unter eine andere Wirkursache, die selbst in einer ihrem Wesen entsprechenden Form handelt[14].

So läßt sich also unsere Verbindung mit Christus durch die Taufe von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten und bestimmen: als Begründung eines Rechtsverhältnisses, als Anknüpfung intentionaler Beziehungen, als Aktualisierung einer stellvertretenden Verdienstursächlichkeit, als Anfang der Verbundenheit mit einer werkzeuglichen Wirkursache.

---

[10] Z. B. 3, 8, 1, 1m: ... actiones ipsius [Christi] ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum et per efficaciam quandam.

[11] Th. M. Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum, Freiburg 1931, 78—85.

[12] In 4 d 3, 1, 2, s 1, 8m: Prima causa a qua baptismus efficaciam habet, auctoritative est Trinitatis; passio autem Christi causa secundaria et meritoria. Vgl. in 4 d 4, 2, 3, s 2; d 5, 2, s 2; d 6, 1, 3, s 2; d 6, 2, s 2, 3m; d 2, 2, s 3. — Dagegen: 3, 48, 6, o: ... omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam; et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam. Vgl. 3, 6, 5, 5m; 3, 6, 11, o; 3, 6, 12, o; 3, 6, 8, 1, 1m. — Außer Käppeli a. a. O. siehe noch P. Poschmann, „Mysteriengegenwart" im Lichte des hl. Thomas, in: ThQschr 116 (1935) 53—116, bes. 58—59. Vgl. auch Anm. 14.

[13] Vgl. Anm. 12.

[14] 1—2, 121, 1, 1m; de ver. 27, 3, 7m; 27, 3; 29, 4; 1m; c. g. 4, 41; 3, 62, 5; 3, 64, 3; 3, 62, 4 u. a. Stellen bei Th. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, Freiburg 1940. Siehe ebd. auch die grundsätzlichen Ausführungen über werkzeugliche Ursächlichkeit 176—191.

Auch Scotus bedient sich des Bildes von der *Gliedschaft am Leibe,* um die neue Beziehung des Täuflings zu Christus zu veranschaulichen, fügt aber oft hinzu, der Täufling werde Glied der *„ecclesia militans"*, werde der „familia Christi" zugeschrieben[15]. Damit tritt also die leibliche Einheit hinter der Vorstellung eines *gesellschaftlichen Verbandes* zurück. Schon der Ausdruck „zuschreiben" weckt den Gedanken an rechtliche Bindungen. Wenn sie „durch" die Taufe geknüpft werden, so kann es sich nur um *moralische* Wirkursächlichkeit handeln, da akzidentelle Rechtsbeziehungen nicht anders als auf dem Wege über einen freien Willen geschaffen werden.

Diese Erklärung bestätigt sich, sooft Scotus die Art der sakramentalen Wirkursächlichkeit überhaupt näher bestimmt. Sakramente haben eine *„causa principalis"* und eine *„causa meritoria"*. Die *causa principalis* ist Gott, der jeder Sakramentenspendung unfehlbar beisteht und ein für allemal mit dem sakramentalen Zeichen die sakramentale Wirkung verbunden hat. Die *causa meritoria* ist das Leiden Christi, das infolge des persönlichen Wertes und der persönlichen Würde des Leidenden vor Gott alle Sünden aller Menschen aufwiegt und für Gott gleichsam ein Grund ist, dem Gnade zu schenken, für den Christus dieses Leiden auf sich nimmt[16].

Was der jüngere Thomas weniger ausführlich bespricht, der ältere aber zugunsten der causalitas physica instrumentalis aufgibt, wird von Scotus, wenn nicht dem Namen so doch der Sache nach eingehend behandelt und ausdrücklich festgehalten: die Ursächlichkeit des Leidens Christi ist eine *moralische*. Unsere darauf beruhende Verbindung mit dem leidenden Christus kann nur jene Beziehung sein, die die

[15] Oxon., in 4 d 4, 6, 2; 4, 3; 5, 9; d 6, 1, 3; 4, 6; 9, 15 16.

[16] Oxon., in 4 d 2, 1, 6: Sacramenta novae legis a solo Deo habent efficaciam, tamquam a causa principali; a Christo autem patiente sive a persona Christi habent efficaciam tamquam a causa meritoria. — Ebd. 7: Homini facto Dei inimico disponit Deus non remittere illam culpam, nec aliquod adjutorium dare ad talem remissionem sive ad consecutionem beatitudinis, nisi per aliquid sibi oblatum, quod gratius acceptaret, quam offensa illa esset sibi displicens vel ingrata; nihil autem potest inveniri gratius Trinitati, quam sit tota culpa et offensa generis humani displicens vel ingrata, nisi sit aliquod obsequium personae magis dilectae, quam tota communitas illa, quae offendit per universalem offensam, fuerat vel debebat esse cara, si non offendisset. Talem personam sic dilectam non potuit genus humanum ex se habere ... Talis persona non est nisi Christus ... et tale obsequium est illud, in quo maxima apparet caritas, quod est offerre se usque ad mortem pro justitia ... — Vgl. Report., in 4 d 2, 1, 2; Oxon., in 4 d 2, 1, 2; d 4, 7, 3; d 15, 1, 5 u. a.

Absicht des anbietenden Sohnes und der Wille des annehmenden Vaters zwischen uns und dem für uns verdienenden Christus herstellt.

2. Verbindung durch die Eucharistie.

Die Eucharistie vereinigt uns nach Thomas mit dem *physischen Christus* zunächst durch die *„manducatio sacramentalis"*. Die eucharistische Einigung unterscheidet sich dadurch von der in der Taufe bewirkten und jeder anderen sakramentalen Verbindung, daß wir durch alle anderen Sakramente nur an der „virtus Christi" teilnehmen, während die Eucharistie eine Einwohnung Christi „secundum substantiam" oder „secundum essentiam" vermittelt[17]. Diese Vergegenwärtigung, die immer, auch beim unwürdigen Empfang, gegeben ist, ist die „manducatio sacramentalis". Sie ist nicht nur eine Vergegenwärtigung Christi in einer von Christus ausgehenden Wirkung. Sie ist auch kein gedankliches Hineinnehmen Christi als Gegenstand des Glaubens und der Liebe. Sie ist eine lokale Inexistenz nach Art einer Speise[18]. Aber sie wird nicht, wie die natürliche Speise, dem Menschen angeglichen, sondern der Mensch der übernatürlichen Speise[19]. Doch ist diese Angleichung schon mehr als eine „manducatio sacramentalis". Der sakramentale Genuß als solcher gewährt nur ein räumliches Insein Christi im Menschen.

Thomas spricht auch von einer Vereinigung des Leibes Christi mit unserem Leibe[20]. Es fehlen jedoch die Anzeichen dafür, daß er diese Verbindung für eine *„unio realis physica immediata inter corpus et corpus"* gehalten hätte. Suarez meint, daß die Scholastiker diese Frage noch nicht ausdrücklich behandelt haben. Er kennt darüber drei Auffassungen:

Erste Auffassung: die Vereinigung zwischen dem Leib Christi und dem des Empfängers ist eine *unio realis, substantialis, corporalis*. Hauptgrund: die Sprechweise der Väter.

Zweite Auffassung: die Einigung ist eine *unio affectiva et spiritualis*. Gründe: die Würde des Sakramentes, mit der die erste Auffassung unvereinbar; die Aussprüche der Väter; das Schweigen der Theologen über eine unio corporalis; die spekulative Schwierigkeit: eine unio realis et physica in diesem Leben ist entweder formalis oder effectiva (d. h. per influxum causalem), die unio eucharistica ist keines von beiden: keine formalis, denn diese wäre die compositio duorum corporum ad unum corpus eo, quod vel unam naturam vel unam personam vel realem modum unius ad alterum

[17] C. g. 4, 61; 3, 65, 3 u. a.
[18] 3, 79, 1, o; 80, 1, o; in 4 d 9, 1, 2, s 4.
[19] In 4 d 9, 1, 1, 2m; d 12, 2, 1, s 1.
[20] 3, 79, 1, o.

componerent, vel unum in alterum transmutaretur, quae omnia non admittenda. — Keine effectiva, quia corpus Christi non directe influit in corpus nostrum; et si influeret, non sequeretur uniri, sicut nec sol aeri, in quod influxum exercet.

Entscheidung des Suarez: die einzige leibliche Einigung ist die durch die sakramentalen Gestalten vermittelte Berührung zwischen Christi Leib und unserm Leib und die reale Gegenwart des Leibes Christi am Ort der in unserm Leib gegenwärtigen sakramentalen Gestalten. Diese leibliche Verbindung ist also keine unmittelbare Berührung zwischen Christi Leib und allen Teilen unseres Leibes. Aus der sakramentalen Verbindung mit dem Leib folgt eine geistliche mit der Person Christi, und aus der realen Einigung bleibt eine moralische, insofern Gott auf den vorübergehenden Empfang hin auch später besondere Gnaden verleiht[21].

Was Suarez unio sacramentalis nennt, heißt nun bei Thomas oft manducatio sacramentalis. Ziel der Vereinigung mit Christus durch die manducatio sacramentalis ist die Verbindung mit ihm.

Darüber hinaus lehrt Thomas eine *manducatio spiritualis*. Die manducatio spiritualis sacramenti (nicht Christi) ist das Verlangen nach der Eucharistie, die manducatio spiritualis Christi (nicht sacramenti) ist die Vereinigung mit ihm als dem Objekt von Glaube und Liebe. Die „manducatio spiritualis" ist eine Wirkung der würdigen „manducatio sacramentalis". Sie ist eine Umwandlung in Christus durch

[21] In 3 disp. 64 sect. 3. Der Inhalt der Ausführungen des Suarez ist, kurz zusammengefaßt, folgender: a) Nulla unio realis eucharistica corporis ad corpus nisi ea, quae fit contactu et praesentia reali, i. e. una eademque caro Christi vera ac naturalis per praedictam realem praesentiam Christi sub speciebus contenti et manducatione in stomacho locati vere et realiter in nobis est. — b) Praeter hanc propinquitatem vel contactum speciebus sacramentalibus mediatum non intervenit aliqua unio materialis, physica, vera. — c) Haec unio, quae fit per contactum ad species, non fit immediate in omnibus partibus corporis communicantis, sed in sola parte determinata, ad quam species sacramentales perveniunt. — d) Ex hac unione sacramentali cum corpore Christi facta sequitur unio spiritualis cum persona Christi facienda. — e) Nulla ergo datur eucharistica cum Christo unio realis, quae plus sit quam inexistentia Christi mediata, i. e. unio sacramentalis et effectus gratiae, quae hac unione sacramentali (supposita debita dispositione) in anima communicantis producuntur. — f) Manet tamen verum: unio sacramentalis et unio spiritualis = plus unionis quam sola unio sacramentalis vel sola unio spiritualis; unio enim sacramentalis Christo conjungit realiter; cuius unionis realis virtute homo excitatur, ut eum magis amet, quem corporaliter in se praesentem habet; unione ergo sacramentali communicatur gratia arctioris unionis spiritualis, imo, ex hac unione reali sacramentali, sacramentalibus corporis Christi speciebus dissolutis, remanet unio moralis, inquantum unio sacramentalis semel facta etiam in posterum specialis titulus gratiae erit

die Liebe[22], allerdings keine körperliche oder seelische Verschmelzung, sondern eine im Zuge der Liebe erwachende und dem Ideal der Liebe sich angleichende Verähnlichung und Vervollkommnung des Menschen.

Durch manducatio sacramentalis und spiritualis kommen wir auch in besondere Nähe zum *Leiden Christi*. Das geschieht nicht in einer Art metahistorischer Unmittelbarkeit. Wir empfangen den Leib, der gelitten hat: das und nichts anderes heißt nach Thomas durch die Eucharistie dem Leiden Christi eingegliedert werden[23]. Immerhin bedeutet dies eine unmittelbarere Verbindung mit dem leidenden Christus als jene, die uns durch die übrigen Sakramente ermöglicht wird. In der Eucharistie werden wir dem geopferten Leib selbst geeinigt, während wir sonst nur die erlösende Kraft des geopferten Leibes bzw. der Aufopferung des Leibes erfahren[24].

Die Eucharistie vereinigt uns weiterhin mit dem *mystischen Christus*. Die Eucharistie ist nicht der mystische Christus selbst, sie stellt ihn aber symbolisch dar und bewirkt ihn auch, indem sie durch Mehrung der Gnade, des Glaubens und der Liebe die übernatürliche Verbundenheit der Glieder untereinander und mit dem Haupt vertieft[25]. Wie

[22] Vgl. Anm. 18 und: In 4, d 13, 1, 2, s 3; 3, 80, 2, o; in Joh 6, 2, lect. 7; in Joh 6, 4, lect. 7. — Über den Zusammenhang der unio sacramentalis und spiritualis: In 4 d 12, 2, 2, q 1 u. 3: die eigentümliche (Haupt-)Wirkung der Eucharistie: ... quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem.

[23] 3, 73, 4, 3m: Die Taufe ist das Sakrament des Todes und des Leidens Christi „prout homo regeneratur in Christo in virtute passionis eius", die Eucharistie „prout ... perficitur in unione ad Christum passum". — 3, 75, 1, o: Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet hoc sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit 3. cap. eccl. Hier., vers. fin., est perfectivum omnium aliorum sacramentorum, in quibus virtus Christi participatur.

[24] Vgl. die in Anm. 23 angeführten Texte.

[25] 3, 80, 4, o: Respondeo dicendum quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum, est signum eius quod est res sacramenti. Duplex autem est res huius sacramenti, sicut supra dictum est: una quidem quae est significata et contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse cum Christo unitum et membrum eius incorporatum. Quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. — In 4 d 2, 1, 2, o: ... eucharistia, quae membra capiti conjungit. — So ist die Eingliederung einerseits Voraussetzung, anderseits Wirkung der Eucharistie; wie sie beides zugleich sein kann, darüber vgl. in 4 d 4, 2, 2, 5, 2m: Ad secundum dicendum quod perceptio

bei der Taufe, so erscheint auch hier das Corpus Christi mysticum als *intentionale Beziehungsgemeinschaft,* die beruht auf den übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe. Daß Thomas keine andere Betrachtungsweise dieser übernatürlichen Gemeinschaftswirklichkeit kennt, ist damit nicht gesagt.

Die Eucharistielehre des hl. Thomas und seine Erklärung der eucharistischen Gemeinschaft mit dem physischen und dem mystischen Christus weist somit zwei metaphysische Grundlinien auf, die bei einem Versuch einer spekulativen Entfaltung unserer Christusverbundenheit besondere Aufmerksamkeit verdienen: *die Beziehung des lokalen Inseins* und die *intentionale Vereinigung mit dem erkannten Objekt.*

Die Eucharistielehre des Scotus bietet unter der Rücksicht unserer Fragestellung keine neuen Gesichtspunkte. Seine Eigenart zeigt sich höchstens darin, daß er noch weitere Unterscheidungen anbringt. Sie bleiben aber alle im Gedankenbereich des hl. Thomas.

Man kann die Eucharistie empfangen a) „ut sacramentum tantum" (sine fide), b) et „ut sacramentum et sacramentaliter" (fideliter, sed infructuose, quia in statu peccati mortalis, non contritus), c) et „ut sacramentum et sacramentaliter et spiritualiter" (et fideliter et fructuose). Ein anderes Mal findet Scotus vier Arten des Empfanges: a) „nec sacramentaliter nec spiritualiter" (materialiter id quod, sed non qua est sacramentum), b) „sacramentaliter quidem, sed non spiritualiter" (peccator non contritus suscipiens sacramentum qua sacramentum), c) „et sacramentaliter et spiritualiter" (sacramentum qua sacramentum cum effectu gratiae), d) „spiritualiter quidem, sed non sacramentaliter" (homo paratus ad percipiendum de facto abstinet)[26].

Die „perceptio et sacramentalis et spiritualis" wird auch „incorporatio in Christum" genannt[27]. Die Einverleibung in Christus durch die Eucharistie besteht also in dem fruchtbaren Empfang des Sakramentes. Fruchtbar aber wird der Empfang bei gegebener Disposition durch die Zuwendung der Verdienste Christi in Form von Gnadenwirkungen und durch die geistige Vereinigung mit Christus als dem Gegenstand von Glaube und Liebe. Auch Scotus sucht also das Wesen der eucharistischen Verbindung mit den Kategorien

---

eucharistiae praesupponit incorporationem absolute: quia capitis virtus non communicatur membro nisi iam unito. Sed per eucharistiam est perfecta influentia a capite in membro: et quantum ad hanc perfectionem incorporatio est effectus eucharistiae. — Vgl. in 4 d 11, 2, 4; 3, 73, 3; 2m; 3, 82, 2, 3m.

[26] 3 Arten: Report., in 4 d 8, 3, 2. — 4 Arten: Oxon., in 4 d 8, 3, 2.

[27] Vgl. Anm. 26 und Oxon., in 4 d 9, 1 u. a.

der lokalen, der verdienstursächlichen, der intentionalen Beziehung zu fassen. Fügen wir von der Taufe und von Thomas her die Vorstellung eines entstehenden Rechtsverhältnisses und den Hilfsbegriff der werkzeuglichen Wirkursache hinzu, so sind in diesen Elementen der thomistischen und skotistischen Auffassung unserer sakramentalen Christusverbundenheit die Ansätze gegeben, von denen eine spekulative Ergründung dieser Einheit mit Christus ausgehen kann. Sie gruppieren sich um die Begriffe der lokalen, der kausalen und der intentionalen Beziehung.

### II. Außersakramentale Verbindung mit Christus.

#### 1. Verbindung durch Glaube und Liebe.

Von dem Geschöpf her unterscheidet Thomas drei Steigerungen göttlicher Immanenz: Gott ist in den Geschöpfen „secundum similitudinem" (per praesentiam, potentiam, essentiam), „secundum substantiam" (per gratiam et operationem supernaturalis cognitionis et amoris), „secundum esse" (per unionem hypostaticam)[28]. Von Gott her gesehen ist diese Verschiedenheit freilich nur gedanklich (ratione tantum), insofern unser Erkennen Gottes Wesenheit, Wirkkraft und Tätigkeit nur unvollkommen getrennt voneinander erfassen kann[29].

Die übernatürliche Teilnahme an Gott ist also eine statische, wenn sie durch eine Einigung dem personalen Sein nach, eine dynamische, wenn sie durch die Tätigkeit der eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Liebe zustande kommt[30]. Die Verbindung und Einigung durch den Glauben und die Liebe ist keine andere als die vollkommene „unio per gratiam". Die gratia gratum faciens hat eine finale Hinordnung auf die „conjunctio per caritatem"[31], die heiligmachende Gnade ist die Wurzel des Glaubens und der Liebe, die eingegossenen Tugenden steigen aus ihr wie Fähigkeiten aus ihrem Naturgrunde empor, sich und die Natur

[28] In 1 d 37, 1, 2; in Col. cap. 2 lect. 2.

[29] In 1 d 37, 1, 2.

[30] 3, 6, 6, 1m: Ad primum ergo dicendum quod unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus. Et ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad Verbum est secundum esse personale: quod non dependet ab aliquo habitu sed immediate ab ipsa natura. — Vgl. in Col. cap. 2 lect. 2; 3, 2, 10, o; comp. th. 214.

[31] In 1 d 14, 3, o; in 3 d 13, 1, 2, q 3, s 1; 2—2, 172, 4, o: Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per caritatem conjungatur.

zur Tätigkeit vollendend[32]. Es scheint, daß Thomas deshalb nicht selten von der „unio per fidem et caritatem" spricht, wo wir die „unio per gratiam" erwarten. Beide werden von ihm im Zusammenhang gesehen, es handelt sich nur um das Anfangs- und Endstadium derselben Einigung. Untersuchen wir also die verschiedenen Arten, in der sie sich auch außersakramental vollziehen kann: durch den Glauben, durch die geschaffene, durch die ungeschaffene Liebe.

1. *Die Vereinigung mit Christus durch den Glauben.* Das Besondere dieser Verbindung ist die Unmittelbarkeit des Geistes zu Gott als dem Bezeuger der *Wahrheit*[33]. Indem Gott Glaubensmotiv wird, kommt schon eine gewisse Gottvereinigung zustande. In diesem Sinne „hängt" unser Geist „Gott an", und so ist das „Adhaerere Deo" des hl. Thomas zu verstehen[34]. Wenn damit eine Gegenwart Gottes in uns gegeben ist, ist es der in seiner Wahrhaftigkeit erkannte und anerkannte, folglich der intentional vergegenwärtigte Gott.

Wo der Glaube sich aber an Christus anschließt, wird Christus weniger Glaubensmotiv als Glaubensgegenstand. Er ist *Inhalt* und *Inbegriff* der Offenbarung. Darum ist jede Erkenntnis eines Offenbarungsgegenstandes Angleichung des erkennenden Geistes an Christus. Das heißt „Christus wird durch den Glauben in uns gebildet" (Gal 4, 1) oder „Christus wohnt durch den Glauben in uns" (Eph 3, 17). Im intentionalen Glaubensobjekt trägt der Geist ein Bild Christi in sich[35]. Dieser Glaubensgegenstand ist in allen Christen derselbe; so sind alle Christen in dem einen Glaubensgegenstand auch untereinander geeinigt[36].

---

[32] 1—2, 110, 3, 3m: ... gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix. — 3, 6, 6, 1m: Unio ... ad Deum ... per operationem inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus ... talis unio est per gratiam habitualem inquantum operatio perfecta procedit ab habitu.

[33] 2—2, 17, 60: Fides ergo facit hominem Deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. — In 4 d 39, 1, 6, 2m: Ad secundum dicendum quod prima coniunctio animae ad Deum est per fidem; et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Oseae 2, 20. — In Gal 3, lect. 4, fin.; in Hebr 10 lect. 2; c. g. 4, 55; in Joh 14, 3.

[34] 2—2, 17, 6, o („adhaerere", „inhaerere"); in Hebr 10 lect. 2 („adhaerere"); in 4 d 39, 1, 6, 2m („desponsari").

[35] In Gal 4, 19 lect. 6: ‚Donec Christus formetur in nobis', id est recipiatis similitudinem eius ... Christus per fidem formatam formatur in corde.

[36] In 3 d 13, 2, 2: ... per fidem et caritatem in uno credito et amato secundum numerum uniuntur. — 2—2, 4, 6, o.

Die Einheit mit Christus durch den Glauben gleicht also dem intentionalen Verbundensein des erkennenden Geistes mit dem erkannten Objekt, und die daraus entstehende Gemeinschaft der Christen untereinander ist die intentionale Übereinstimmung ihres Geistes im gemeinsamen Glaubensgegenstand.

2. *Die Verbindung mit Christus durch die geschaffene Liebe.* Die Vereinigung durch den Glauben ist nicht die Vereinigung durch die Liebe. Der Todsünder, der nicht mehr den Habitus caritatis, wohl aber die fides informis besitzt, ist noch Glied Christi, muß also mit Christus verbunden sein[37]. Trotzdem betont der hl. Thomas, daß die Einigung gerade eine Wirkung der Liebe sei. Er sagt von ihr, daß sie „real" mit Christus verbinde; er schreibt ihr die Kraft zu, „direkt" und „unmittelbar" mit Gott zu vereinigen; er glaubt, daß sie sich gerade darin von Glaube und Hoffnung unterscheide[38].

Andererseits ist nicht an eine Art physisch-mystischer Vermählung zu denken. Was dem Geist unmittelbar geeinigt wird, ist nur die geschaffene Liebe. Auch der persönliche Gott wird „das Leben der Seele" genannt, aber nur als causa efficiens, nicht als causa formalis[39]. Außerdem verbindet die Liebe nur „quodammodo" realiter[40]. Diese „unio realis" bleibt in der Linie der „unio intentionalis". Das beweist schon die Parallele zu Glaube und Hoffnung. Das Gemeinsame der theologischen Tugenden auf Gott hin ist also die Unmittelbarkeit ihrer Objektsbeziehung. Während aber die Liebe Gott allein anstrebt und in ihm, ohne Seitenblick auf einen anderen Gegenstand, ihre Ruhe sucht, wollen Glaube und Hoffnung durch Gott das Wahre erkennen bzw. das Gute erreichen, ohne subjektiv Gott und das Wahre oder Gott und das Gute in eins zu sehen[41].

---

[37] 3, 8, 3, o; 3, 8, 2, 2m.

[38] De malo 10, 2, o: „conjungit"; 2—2, 184, 1, o: „unit"; in 4 d 12, 3, 2, 1m: „directe"; in 3 d 22, 1, 5, 6m: „realiter" u. a. — Diese Wirkung wird der caritas in ausdrücklichem Gegensatz zur fides und spes zugeschrieben: in 3 d 23, 1, 5, 6m; in 1 Tim lect. 1, fin.

[39] Vgl. Anm. 9 und: in 2 d 26, 1, 1, 3m: ... anima quodammodo similiter ... ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc ... similitudo ... quod utrumque rationem causae efficientis habet, ... in hoc differt quod anima ... etiam causa formalis corporis; in 1, 17, 1, 1, 5m.

[40] In 3 d 23, 1, 5, 6m.

[41] 2—2, 23, 6, o; 17, 6, o.

Wenn es daher heißt, daß die Liebe nicht „efficienter", sondern „formaliter" mit dem unendlichen Gut verbinde[42], so kann dies nicht so zu verstehen sein, als ob Gott durch die Liebe die Seinsform oder -quasiform der menschlichen Seele würde. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Liebe mit dem unendlichen Gut identisch wäre. Im erwähnten Zusammenhang aber ist sie die geschaffene Liebe. „Formaliter" ist also wohl von „forma intelligibilis" abzuleiten, und diese „forma intelligibilis" ist ein Erkenntnisbild des unendlichen Gutes, das dem liebenden Menschen vorschwebt.

Ist dann aber die Vereinigung durch die Liebe noch etwas Neues gegenüber der Vereinigung durch den Glauben? Was die Liebe als ihre Voraussetzung verlangt, ist ja die intentionale Vergegenwärtigung ihres Objektes durch die gläubige Erkenntnis. Die Liebe hat Gott vor sich so, wie er ihr durch den Glauben vorgestellt wird, d. h. die Einwohnung Gottes durch die Liebe ist keine andere als die Einwohnung Gottes durch den Glauben — eine Folgerung, die der Meinung des hl. Thomas widerspricht, also wohl auch ihre Voraussetzung.

Es ist wahr, die Liebe verbindet mit dem schon durch den Glauben vergegenwärtigten Gott, aber verbindet mit ihm auf eine neue Weise. Darum einerseits keine „unio per caritatem" ohne vorausgegangene „unio per fidem", andrerseits aber noch eine „unio per caritatem" nach schon vorausgegangener „unio per fidem". Die Liebe hat eine andere Art, dasselbe Objekt anzustreben, in ihr ist eine Hinneigung des Affektes, die keine Wesensverschmelzung und nicht notwendig eine „conjunctio secundum rem", aber auch nicht die erkenntnismäßige Objektsbeziehung des Intellektes ist[43].

Beide Vorstellungsreihen, die der unio realis und die der unio affectiva, lassen sich in einer dritten vereinigen, in der Lehre des hl. Thomas über die *Freundschaft*. „Caritas est amicitia, sed addit aliquid supra ipsam, scilicet determinatio-

[42] De car. 1, 10m: ... caritas coniungit bono infinito, non effective, sed formaliter, unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. — 2—2, 23, 2, 3m.

[43] In 3, 29, 1, 3, 1m: Ad primum ergo dicendum quod amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed affectuum. Non autem est inconveniens, ut illud quod est minus coniunctum secundum rem, sit magis coniunctum secundum affectum, dum plerumque ea, quae realiter nobis coniuncta sunt, nobis displiceant et ab affectu maxime discordent. — De car. 1, 3m: ... non designatur unitas substantiae, sed unitas affectus quae est inter amantem et amatum. Qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum; nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

nem amici: quia est amicitia ad Deum, quae omnibus pretiosior est et carior"[44]. Freundschaft beruht auf gegenseitiger Mitteilung[45]. „Communicatio" meint etwas, was bald Voraussetzung, bald Betätigung der Freundschaft ist. Voraussetzung ist Gleichförmigkeit des Seins. Sie wird bei der übernatürlichen Freundschaft mit Gott durch die Gnade hergestellt, weil die Gnade in unserer Seele ein übernatürliches, wenn auch nur analoges Abbild des göttlichen Seins hervorruft. Die betätigte Freundschaft ist das sich aus der Gleichförmigkeit des Seins ergebende gleichförmige Leben, der auf Grund der Gemeinsamkeit ontischer Veranlagung ermöglichte gemeinsame Verkehr, das Sichfinden des beiderseitigen Denkens und Willens im gemeinsamen Ziel. Wie sich dabei Gnade und Tugenden zueinander verhalten und in welcher Ordnung sie das Wesen der Freundschaft bilden, darüber hat R. Egenter in seinem Buch über die Gottesfreundschaft geschrieben[46]. „Fundamentaliter" besteht die Liebe der Freundschaft in der Verähnlichung des Menschen mit Gott durch die heiligmachende Gnade, „formaliter" in der aus dieser Wurzel aufsteigenden Lebensbetätigung durch Akte der übernatürlich erhobenen und befähigten Seele[47].

Die Liebe der Freundschaft schließt also weder in ihrer Grundlage noch in ihrem Wesen eine substantiale Einwohnung Gottes im gottliebenden Menschen ein. In ihrer Grundlage ist sie gnadenhafte Verähnlichung mit Gott und bezieht sich auf Gott als ihre causa exemplaris. In ihrem Wesen stellt sie eine „unio secundum affectum" dar, also eine „unio secundum actum intentionalem", also eine intentionale Objektsbeziehung. Das alles gilt auch von der Freundschaft mit Christus, weil sich die theologische Freundschaftliebe zu Christus auf die göttliche Person Christi richtet.

3. *Die Verbindung mit Christus durch die ungeschaffene Liebe.*

---

[44] In 3 d 27, 2, 1, 7m.

[45] In 4 d 40, 1, 1, o: ... omnis amicitia in aliqua communicatione consistit; et quia amicitia ligatio sive unio quaedam est, ideo communicatio, quae est amicitiae causa, vinculum dicitur. — In 3 d 28, 1, 1, o: ... amicitia consistit in quadam societate, secundum quod amati seipsos redamant, et eadem operantur et simul conversantur ... — 3 d 27, 2, 1, o; 1—2, 65, 5, o; 2—2, 23, 1, 1m; in 3, 29, 1, 1, 2m; 2—2, 82, 2m; 2—2, 23, 1, o; 1, 20, 2. 3m.

[46] R. Egenter, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhundert, Augsburg 1928.

[47] Vgl. Egenter, a. a. O. 57—63.

Die Liebe ist in uns durch den hl. Geist[48]. Der Geist ist der Geist Christi. Er wird von Christus als dem Haupt gesandt. Er vermittelt daher auch eine besondere Verbindung mit Christus[49]. Er ist der wichtigste Einheitsgrund des mystischen Leibes Christi. Die Glieder bilden deshalb einen mystischen Leib, weil der Geist des Hauptes und der Geist der Glieder derselbe ist[50].

Demnach ist die Verbindung des Geistes sowohl mit Christus als auch mit uns Voraussetzung unserer Verbindung mit Christus. Die Verbindung des Geistes zu Christus und zu uns hin ist durch die Sendung gegeben. Wir werden dem Geist verbunden, indem der Geist uns gesandt wird. Und der Geist steht in Verbindung mit Christus, weil Christus ihn sendet. Die außergöttliche (sichtbare und unsichtbare) Sendung besagt den innergöttlichen Ausgang der zweiten oder dritten göttlichen Person und eine außergöttliche (sichtbare oder unsichtbare) göttliche Wirkung, die zwar vom dreifaltigen Gott gesetzt, aber wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Eigentümlichkeit der zweiten oder dritten göttlichen Person dieser in besonderer Weise zugeschrieben wird[51].

Die unsichtbare Wirkung, die im Falle der unsichtbaren Sendung der dritten Person dem Geiste zugeeignet wird, ist die eingegossene Liebe[52]. Zwar werden mit dem per-

[48] C. g. 4, 23: ... unde, sicut dictum est, cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius.

[49] In 3 d 13, 2, 1, 1m; in 1 d 15, 1, q 4; de ver. 29, 4, 1m; ibid. 2m.

[50] In 3 d 13, 2, 2: ... per fidem et caritatem in uno credito et amato secundum numerum uniuntur: similiter Spiritus Sanctus unus numero omnes replet. — Ibid.: ... quattuor uniones inveniuntur in corpore mystico. Prima est inquantum omnia membra sunt unius naturae vel specie vel genere. Secunda est inquantum colligata sunt ad invicem per fidem, quia sic continuantur in uno credito. Tertia est secundum quod vivificantur per gratiam et caritatem. Quarta est, secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali. — In 3 d 13, 2, q 2; 3, 8, 1, 3m.

[51] In 1 d 15, 4, 2, 2m; ibid. 4, 1; ibid. 1m; ibid. d 16, 1, 1; ibid. 3m; 1, 43, 1, o; 1, 43, 3; 1, 43, 5, 3m; 1, 43, 6, o; 1, 43, 8, o; 1, 63, 3, o; in 3 d 1, 2, 1, 5m; ibid. d 16, 1, 2, s; ibid. d 15, 3, 1, o.

[52] In Rom lect. 6: Dei enim dilectio est in nobis per inhabitantem spiritum. — In 1 d 18, 1, 5: In Spiritu Sancto sumus, non quidem formaliter, sed effective; sed spiritu creato, quae est anima, sumus formaliter; Spiritu Sancto autem sumus sancti effective et formaliter, secundum quod per caritatem, quae est exemplatum amoris, qui est Spiritus Sanctus, formaliter sanctificamur. — C. g. 4, 23: Hunc amorem facit Spiritus Sanctus in nobis; unde secundum hunc amorem in

sönlichen Geist auch noch andere Geistesgaben verliehen[53], aber die Liebe ist entweder Ziel und Sinn aller Gaben oder wird öfter als die anderen mit dem Geist in Verbindung gebracht. Der Grund hierfür ist nicht ein ursächlicher Zusammenhang. Der Verursachung nach ist die Liebe nicht mehr eine Geistesgabe als eine Gabe des Sohnes und des Vaters[54]. Wohl ist die geschaffene der ungeschaffenen Liebe in besonderer Weise ähnlich. Denn der Geist ist seinem Hervorgang nach wegen der Einfachheit und Einzigkeit der spiratio activa der Ausdruck der zwischen Vater und Sohn bestehenden Gemeinschaft, die ungeschaffene ist causa exemplaris der geschaffenen Liebe[55]. Weil aber die causa exemplaris im Sinne des hl. Thomas causa formalis impropria extrinseca ist, verlangt die Beziehung zu ihr nicht notwendig einen einwohnenden hl. Geist.

Unsere Einheit mit Christus durch den Geist ist außer von der Einheit des Geistes mit uns auch abhängig von der Einheit des Geistes mit Christus. Wenn der Geist uns in eine besondere Verbindung mit Christus bringen soll, muß er selbst in einer besonderen Verbindung mit Christus stehen. Diese besondere Verbindung des Geistes mit Christus ist seine Ursprungsbeziehung und die sich daraus ergebende eigentümliche Abhängigkeit des Geistes vom Sohn im allgemeinen dreipersönlichen göttlichen Wirken[56]. Wird diese

---

nobis habitat, ut ex dictis patet; et sic eum habemus, ut cuius ope fruimur. Et, quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio, quod per amorem, quem in nobis causat, in nobis sit, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari. Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur, sed ab ipsis habere originem. Dicitur etiam a se ipso dari nobis, inquantum amorem, secundum quem in nobis inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

[53] In Joh 14, 3 lect. 4: ... Spiritus Sanctus dicitur in nobis manere per dona sua. — 3, 17, 3: Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per caritatem mentem inhabitat. — 3, 72, o: ... missio seu datio Spiritus Sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. — In 3 d 13, 1, 2: Spiritus Sanctus in homine per gratiam inhabitare dicitur. Vgl. 1, 43, 5, o.

[54] In 1 d 17, 1, 1, s: Oportet ponere caritatem esse habitum creatum in anima, quae quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus Sanctus. Siehe auch 1, 43, 4, 2m.

[55] Vgl. Anm. 54.

[56] 1, 43, 1, o: ... in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente: vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel

Ursprungsbeziehung aber auf das innergöttliche Verhältnis beschränkt, so ist nicht einzusehen, warum nicht ebenso oft gesagt wird: der Geist bringt uns in Verbindung mit dem Vater, da er auch vom Vater ausgeht. Sobald es sich aber um ein Hervorgehen des Geistes aus der Menschheit Christi handelt, ist einerseits verständlich, wieso uns der Geist gerade mit Christus verbindet, andrerseits aber scheint eine solche Abhängigkeitsbeziehung mit der Göttlichkeit unvereinbar[57].

Nach Thomas hat die Menschheit Christi die Macht, bei der Verleihung des Geistes als causa ministerialis zu dienen[58]. Diese Macht ist Christus ebenso wie die Menschheit selbst eigentümlich. Welcher Natur diese Macht ist und auf welche Weise Christus sie ausübt, darüber hat sich Thomas nicht geäußert. Sollte sie aus der Verdienstlichkeit seines Leidens kommen, so wäre der Geist deshalb der Geist Christi, weil Christus seine Ausspendung verdient hat. „Der Geist wird von Christus gegeben" würde bedeuten, der Geist wird um der Verdienste Christi willen verliehen. Der Zusammenhang des Geistbesitzes mit Christus wäre eine Beziehung intentionaler Natur, sie würde in der Erkenntnis und im Willen Gottes geknüpft. Gott würde als Lohn für das Leiden Christi den auf uns auszudehnenden Geistbesitz festsetzen und im Hinblick auf das vollbrachte Erlösungswerk tatsächlich gewähren. Sollte aber die causa ministerialis eine causa instrumentalis sein, sollte m. a. W. die Abhängigkeit des Geistbesitzes von der Menschheit Christi mit der Werkzeuglichkeit der menschlichen Natur Christi erklärt werden, so dürfte es sich wohl nur im uneigentlichen Sinne um die Person des hl. Geistes handeln. Wie sollte sonst eine göttliche Person und ihre innergeschöpfliche Gegenwart von der werkzeuglichen Mitwirkung eines Geschöpfes abhangen. Wer den Begriff der werkzeuglichen Mitwirkung bei Verursachung übernatürlicher Wirkungen nicht überhaupt ablehnt, wird ihn höchstens für die Eingießung geschaffener Gaben, nicht aber

secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat: vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinae personae convenire potest secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo: sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse visibiliter per carnem assumptam; et tamen antea ‚in mundo est', ut dicitur Joh 1, 10.

[57] Vgl. Anm. 50.

[58] In 3 d 13, 2, 1, 1m.

für die Verleihung des ungeschaffenen Geistes zugeben. Dann aber bringt nicht eigentlich der Geist-, sondern der Gabenbesitz in eine neue Verbindung mit Christus und der Gabenbesitz kann nur in einem appropriierten Sinn Geistbesitz genannt werden, weil die verliehene Gabe eine besondere Ähnlichkeit mit dem hl. Geist zeigt, etwa die Liebe.

Das Wesentliche der bisherigen Ausführungen über unsere Verbindung mit Christus durch Glaube und Liebe bei Thomas läßt sich somit in folgenden Stichworten aufsammeln: unsere Christusgemeinschaft enthält

eine relatio intentionalis: in der Objektsbeziehung des Glaubens und der geschaffenen Liebe;

eine relatio exemplariter causalis: in der Freundschaftsbeziehung der geschaffenen Liebe;

eine relatio moraliter causalis: in der verdienstursächlichen Abhängigkeitsbeziehung des Geistbesitzes vom Leiden Christi.

Bezüglich der *theologischen Tugenden* behauptet Scotus eindeutiger als Thomas die Intentionalität der Einwohnung Gottes durch Glaube und Liebe[59]. Er lehnt es ab, das Ende des Glaubens und der Hoffnung mit dem Anfang der Gottschau aus der Voraussetzung zu beweisen, daß für Glaube und Hoffnung die Ferne des Objektes wesentlich sei. Glaube und Hoffnung als solche besagen nach Scotus überhaupt nichts über Anwesenheit oder Abwesenheit ihres Objektes[60]. Soweit sie eine Vergegenwärtigung (repraesentatio) ihres Objektes verlangen, kann sie nach Auffassung des Scotus nur intentional sein. Dabei bleibt bestehen, daß Glaube und Hoffnung als übernatürliche Wirkungen die Gegenwart ihrer „causa divina immediata" verlangen[61]. Diese ist aber der dreifaltige Gott, nicht etwa nur Christus.

Über den Zusammenhang der Gnade und Tugenden mit dem *hl. Geist* äußert sich Scotus ähnlich wie Thomas. Der Geist wohnt in uns durch die habituellen Gaben[62]. Unter

---

[59] Vgl. Anm. 61 ff.

[60] Report., in 3 d 26 q unic., 16: Dico quod obiectum esse praesens vel absens, non est de ratione obiecti theologici ... ideo male dicitur, spes vel fides respicit obiectum absens, visio vero praesens, quasi aliud obiectum sit spei, et aliud fidei et visionis, sicut remotum et propinquum. — Vgl. Oxon., in 3 d 31 q unic., 3.

[61] Report., in 3 d 26 q unic., 17: zum Wesen der theologischen Tugend ist dreierlei notwendig: daß der Mensch Gott als Objekt, als unmittelbare Ursache, als unmittelbare Richtschnur empfängt.

[62] Oxon., in 1 d 17, 3, 32 setzt voraus, daß der Geist durch einen Habitus in uns wohnt; Oxon., 1 d 15 q unic., 4 wird der Begriff der missio erklärt, die immer mit einem effectus creatus verbunden ist.

ihnen wird die Liebe besonders genannt[63]. Auch der Begriff der Sendung bleibt der gleiche. Seine Grundlage ist eine geschaffene, übernatürliche Veränderung im Menschen, die von allen göttlichen Personen gewirkt wird, vom Sohn und Geist aber so, daß sich die Ursprungsbeziehung ihres Wirkens im Ergebnis ihres Wirkaktes offenbart[64].

Daß Scotus auf die Verbindung des Geistes mit Christus und die daraus fließenden Folgerungen für die Einheit des mystischen Leibes Christi eingegangen wäre, haben wir nicht feststellen können.

2. Vereinigung durch Gottschau.

1. *Die Gottschau verbindet mit der Wesenheit Gottes im allgemeinen.* Die Lehre des hl. Thomas über die Gottschau ist bereits verschiedentlich dargestellt worden[65]: das Lumen gloriae erhebt den Geist zu jener Seinsvollkommen-

[63] Report., in 1 d 17, 1, 8: Scotus legt hier verschiedene Erklärungen vor, nach denen die Meinung des Magisters, daß der hl. Geist die Liebe sei, noch richtig verstanden werden könnte: „Quantum vero ad intentionem Magistri dico quod tripliciter potest intelligi ipsum sensisse circa caritatem. Uno modo, quod non sit aliquis habitus caritatis informans animam, sed quod tantum Spiritus Sanctus assistens immediate moveat eam ad omnem actum meritorium, sicut communiter ponitur sibi sensisse. Alio modo, quod posuerit caritatem in anima, quantum ad actum primum, non quantum ad actum secundum, et sic Spiritus Sanctus sit inhabitans mediante caritate, et in illo habitu moveat voluntatem ad actum secundum immediate. Tertio modo, quod posuerit caritatem quantum ad actum primum et secundum, ita tamen, quod Spiritus Sanctus in isto habitu est inhabitans animam ut templum, et ut sic moveat voluntatem ad actum meritorium, mediante habitu, quo inhabitat; et sic diversimode moveat ad actum diligendi, credendi et sperandi, quia ad actum sperandi et credendi non movet mediante habitu quo inhabitat animam, sed ad actum diligendi movet immediate, mediante habitu quo inhabitat animam quae habitum conservat, et in quem continue influit; et sic forte potest salvari intentio Magistri.

[64] Oxon., in 1 d 16, q. unic., 2: Respondeo cum personam mitti sit eam manifestari procedere, ut patet alibi quaestione praecedente, missio passiva visibilis est cum signo sensibili cognosci personam procedere, quod quidem signum oportet esse conveniens ad manifestandum suam processionem; ergo cum Spiritus Sanctus possit manifestari procedere signo sensibili conveniente suae processioni, sequitur quod Spiritus Sanctus poterit visibiliter mitti. — Was hier über die missio visibilis gesagt wird, wird aus einem allgemeinen Prinzip abgeleitet, das für missio visibilis und invisibilis gilt.

[65] Vgl. besonders A. v. Zychlinski, Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Diss.), Breslau 1918. Dort findet sich Literatur in guter Auswahl, nach der scholastischen Seite hin ergänzt in der Besprechung dieser Arbeit durch E. Commer, Zur Theologie der visio beatifica, in: DivThom(Fr) 5 (1918) 288—320.

heit und Leistungsfähigkeit, die dem Akt der Gottschau angepaßt (connaturalis) ist[66]. Dem so disponierten Intellekt muß sich die göttliche Wesenheit selbst mitteilen, um an die Stelle der „forma intelligibilis" oder der später so genannten „species impressa" zu treten und das noch unbestimmte Erkenntnisvermögen zur Erkenntnis dieses bestimmten Objekts, d. i. der göttlichen Wesenheit, zu bestimmen[67]. Die essentia divina übt die Funktion der „forma intelligibilis" aus, ohne selbst im eigentlichen Sinne „forma intelligibilis" zu werden. Sie kann sich niemals zur akzidentellen Seinsvervollkommnung des schauenden Geistes hergeben. Sie hat zum Geist nur die „proportio" einer Form[68].

Die Schwierigkeit besteht darin, dieses Verhältnis von geschaffenem Geist und göttlicher Wesenheit im Akt der Gottschau metaphysisch zu benennen. Gerade dies wäre notwendig, um dem Gegenstand unserer Untersuchung entsprechend auch in diese letzte und höchste Gottvereinigung tiefer einzudringen. Die genannte Beziehung läßt sich nicht in die Kategorie der causalitas efficiens einordnen, ihre Wirkung wäre ein geschaffenes Gleichnis der göttlichen Wesenheit im aufnehmenden Geist; ein geschaffenes Erkenntnisbild aber könnte niemals eine geistige Anschauung der göttlichen Wesenheit vermitteln, so wie sie in sich ist[69]. Andererseits ist auch der Begriff der causalitas formalis nicht zu verwenden, weil die göttliche Wesenheit keine Form des

[66] In 4 d 49, 2, 6, s: Respondeo dicendum quod ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod essentia divina uniatur intellectui nostro quodammodo ut forma intelligibilis. Forma autem non coniungitur perfectibili nisi quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum talis formae; sicut corpus non unitur animae nisi quando in corpore sunt dispositiones convenientes ad animam suscipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus uniatur essentiae divinae modo praedicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis praeparans ipsum ad unionem praedictam; et hoc est lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam ... et ideo dispositio ultima quae est ad unionem intellectus cum tali essentia, excedit omnem facultatem naturae ... — Vgl. de ver. 10, 9, o; in 4 d 49 2, 1, 15m; Suppl. 92, 2, 15m; c. g. 3, 53; 1, 12, 2, o; 1, 12, 5, o; de ver. 8, 3, o.

[67] In 4 d 49, 2, 1, 15m; Suppl. 92, 2, 15m.

[68] Suppl. 92, 1, o: Quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri; vel quia ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali: sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam.

[69] De ver. 8, 1, o: Omnis autem similitudo divinae essentiae in intellectu creato recepta non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogice tantum ...

Verstandes sein kann[70]. Zwischen der Schaffung der letzten Disposition durch Eingießung des Lumen gloriae und dem vollendeten Akt der Gottschau selbst ist also etwas geschehen, für das es, wie es scheint, keinen Namen gibt. Und gerade dieses namenlose Etwas ist der Grund, weshalb der Geist von der „dispositio ad actum" in den „actus visionis" übergegangen ist, wozu er durch die bloße Verursachung des Lumen gloriae (da geschaffen) niemals hätte bestimmt werden können. Soviel läßt sich jedenfalls sagen: dieser geheimnisvolle Vorgang ist eine Vereinigung[71], diese Einigung stellt eine Selbstmitteilung der göttlichen Wesenheit dar, und diese Selbstmitteilung der göttlichen Wesenheit beruht nicht auf einer Wirkung, durch die sie sich, statt unmittelbar in ihrem Ansich, nur mittelbar in einem Bildnis ihrer selbst hingäbe[72]. Die Aufnahme der sich selbst mitteilenden göttlichen Wesenheit aber verläuft nach Art einer geistigen Schau, die Wesenheit wird Endpunkt (terminus) einer intentionalen Beziehung, die nur möglich ist, weil ihr eine reale Einigung und darin die Anknüpfung einer realen Beziehung, wenigstens gedanklich früher, vorausgeht[73]. Obwohl bezüglich dieser realen Vereinigung nur die Wahl zwischen einer realen Einigung mit einer causa efficiens und einer realen Einigung mit einer causa formalis bleibt und keine von beiden das wiedergibt, was den Menschengeist mit der göttlichen Wesenheit im Akt der Gottschau verbindet, so hat die göttliche Wesenheit bei diesem Vorgang doch eine größere Ähnlichkeit mit einer causa formalis[74].

2. *Die Gottschau verbindet vielleicht mit der Wesenheit*

[70] Vgl. Anm. 68 und de ver. 81, o: ... comparabitur divina essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma. — Ibid. 5m; ibid. 6m; de ver. 8, 5, o.

[71] Vgl. Anm. 66—70. An allen Stellen ist von „unio", „uniri" usw. die Rede.

[72] 1, 12, 2, o: Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte rei visae quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest.

[73] De ver. 8, 1, 7m: Perfectior autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniatur per similitudinem suam. Et ideo, quia essentia divina unitur intellectui Angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua eius similitudine informatur, qua mediante cognoscat. — Was hier vom Engel, kann auch vom Menschengeist gesagt werden.

[74] Daß die göttliche Wesenheit „Form" des Menschengeistes werden kann, ist eine Vollkommenheit, die dem actus purus eigentümlich ist: In 4 d 49, 2, 1, o: Cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit. Als actus purus ist die

*der zweiten Person im besonderen.* Thomas spricht von einer Gottschau „in Verbo"[75]. Er denkt an das ungeschaffene Wort; denn er nennt es die „causa creatrix omnium rerum"[76]. Dieses Verbum increatum vertritt in der Gottschau das „medium in quo" in Bezug auf außergöttliche Dinge; sie spiegeln sich in ihr wie in ihrer causa nicht nur exemplaris, sondern auch efficiens; sie können darum ihrem idealen, aber auch ihrem realen Sein nach im Verbum geschaut werden. Wer die Ursache vollkommen erkennt, erkennt auch die Wirkungen, die sie tatsächlich hervorbringt[77]. Ob jedoch dieses Verbum increatum das Verbum personale oder essentiale ist, wird beim hl. Thomas nicht klar. Selbst dann, wenn das Verbum personale gemeint ist, was dem Sprachgebrauch des hl. Thomas mehr zu entsprechen scheint, so bleibt immer noch zweifelhaft, wie weit es sich um bloße Zueignung handelt, so daß in Wirklichkeit die gemeinsame göttliche Wesenheit dahintersteht und der Geist keine besondere Verbindung mit der zweiten Person der Dreifaltigkeit eingeht. Sollte von einer solchen trotzdem die Rede sein, könnte diese Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit, wie sie im Wort ist, genau so wie die mit der gemeinsamen göttlichen Wesenheit auf eine intentionale Objektsbeziehung zwischen dem schauenden Geist und dem unmittelbar gegenwärtigen Verbum zurückgeführt werden. Unsere Einigung mit Christus im Akt der Gottschau wäre dann, genauer gesagt, eine Einigung mit dem Wort als intentionalem Objekt des Aktes der Gottschau.

Scotus definiert die Schau als die „cognitio de re ut praesens est"[78]. Das wichtigste Moment der Gottschau ist also die Gegenwart des Gesehenen. Weder Disposition noch Information des Verstandes durch einen besonderen Habitus oder eine besondere „forma creata" vermögen zur Vergegenwärtigung des Objektes beizutragen. Durch sie wird das Objekt nicht mehr und nicht weniger gegenwärtig, als es gegenwärtig sein will. Die Vergegenwärtigung ist ein Akt freier Selbstmitteilung, und diese ihre Bestimmung tritt ge-

essentia divina nicht ein compositum ex materia (inintelligibili) et forma (intelligibili, quae a materia abstrahi deberet). Ein solches compositum kann nicht Form eines anderen werden, weil dann auch seine Materie Form würde, was unmöglich ist.

[75] De ver. 8, 3, 1m; 8, 4, 14m; 8, 14, o; 8, 16, o; 8, 16, 11m; 8, 17, 3m; 8, 17, 5m; 20, 2, 1m; 20, 3, 4m.

[76] De ver. 8, 16, o.

[77] De ver. 8, 3, 1m: Angeli viderunt res in verbo ... Secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam.

[78] Collat. 20, 3.

rade bei Scotus deutlich hervor[79]. Er verwendet für sie die Ausdrücke „illapsus" oder „intimatio". Er unterscheidet bezüglich der Gottschau einen „illapsus essentiae" und einen „illapsus potentiae". Der erste ist der „illapsus generalis" und scheint nichts anderes zu bedeuten als die reale Vergegenwärtigung Gottes in der Seele als „causa prima efficiens animae". Der „illapsus potentiae" ist der „illapsus specialis" und meint die intentionale Selbstdarstellung Gottes als Objekt des Vermögens[80]. Weil dieser zweite „illapsus" durch nichts Geschaffenes verursacht werden kann, läßt Scotus die theologisch-rationale Begründung für die Not-

[79] Quodlib. 14, 10: De secundo principali licet notitia per se et propria et immediata possit distingui in intuitivam et abstractivam, de qua distinctione prius est habitum, tamen de utraque videtur ista conclusio tunc tenenda, quod anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali etiam pro quocumque statu naturae, concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius animae ad cognoscendum, et idem diceretur de Angelo. Et ratio est, quia omnis talis intellectio, scilicet per se et propria et immediata requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva, vel in aliquo perfecte repraesentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva; Deus autem sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato nisi mere voluntarie ... Per idem enim patet quod nihil creatum potest esse causa eius praesentiae etiam abstractive apud intellectum, quia non potest causare aliquid repraesentativum proprium et per se divinitatis sub propria ratione cognoscibilis, quia tale repraesentativum non potest causari nisi ab ipsomet cognoscibili vel ab aliquo perfecte continente ipsum sub ratione suae cognoscibilitatis. Etsi igitur Deus possit cognosci per aliquod repraesentativum, illud tamen non posset causari nisi immediate ab ipso Deo illud voluntarie causante.

[80] Mit Bezug auf die unio hypostatica wird betont, daß dieser illapsus keine causatio ist: Oxon., in 3 d 1, 1, 20: ... si accipiatur illapsus pro aliqua conditione efficientis sive producentis sive conservantis, tota Trinitas eodem modo illabitur illi naturae; sed si accipiatur pro intimitate aliqua, qualis est suppositi ad naturam, quae dependet ad ipsum, hoc modo solum Verbum illabitur, quia solum terminat dependentiam illius naturae; sed istud illabi non est aliqua efficientia, sed omnino prioritas alterius rationis. — Report., in 3 d 1, 5, 12: ... illapsus generalis dicit primam causationem per continuam conservationem; sed specialis illapsus non dicit aliquam causationem sed specialem modum inhabitandi. — Oxon., in 3 d 1, 4, 2: ... illapsus generalis includit in se primitatem causae efficientis in illabente ... Subiectum sustentans proprium accidens non habet primitatem efficientiae respectu eius, inquantum sustentat illud. — Von der visio heißt es: Oxon., in 4 d 49, 2, 10: ... illapsus essentiae ut obiecti praesupponit illapsum essentiae ut intimantis se essentiae. — Ibid. 9: Deus ut illabens essentiae non perficit eam formaliter, sed tantum sicut aliqua causa extrinseca; ut obiectum illabens autem potentiae perficit eam tamquam causa extrinseca ut obiectum et perficit eam formaliter per for-

wendigkeit eines Lumen gloriae nicht gelten, wenn er auch an seiner tatsächlichen Verleihung festhält[81].

Diese intentionale Vergegenwärtigung durch den „Illapsus" ist aber nicht die reale. Die Unterscheidung zwischen beiden ist ganz im Sinne des hl. Thomas, nur wird sie von Scotus schärfer betont. Thomas faßt die Einigung in der Gottschau nach Analogie einer „informatio" durch die „species impressa". Wie aber die Verbindung des Verstandes

mam causatam, quae est operatio attingens ipsam ut obiectum. — Ibid.: Visio cognitio intuitiva rei in se; sed natura humana non potest habere ex se praesentem Deum in ratione obiecti, licet sit sibi praesens per illapsum; ergo non potest ex se habere visionem naturae divinae. — Collat. 11, 3: Essentia divina praesens intellectui beato et ei illapsa sufficere potest ad confortandum intellectum ad actum visionis eliciendum sine aliquo speciali lumine. — Oxon., in 3 d 14, 2, 2: Potest dici quod inquantum intellectus habet rationem receptivi respectu visionis, non est aliqua forma necessario prius recepta ad hoc, ut visio recipiatur in intellectu, quia per illam formam non aliter esset obiectum praesens, quam posset sine ea; obiecto autem eodem modo praesente intellectui, potest intellectus eodem modo recipere visionem obiecti. Prima propositio probatur, quia illa alia forma posita non est obiectum praesens nisi absolute voluntarie se repraesentet, quia illa forma non potest esse necessaria ratio, qua obiectum sit praesens ut visum, quia, si vult, videtur, si non vult, non videtur. Illa etiam non posita potest obiectum voluntarie se repraesentare intellectui, et hoc actu causando visionem in intellectu ... — Vgl. auch die folgenden Ausführungen a. a. O.

[81] Collat. 11, 3: Positis principiis concurrentibus quae sufficiunt ad actum intelligendi, necessario ponitur actus intelligendi, quia positis causis, a quibus effectus essentialiter pendet, ponitur effectus. Sed intellectus et obiectum concurrunt ad actum intelligendi tamquam principia, a quibus essentialiter dependet; ergo istis positis sufficienter et approximatis, necessario ponetur effectus, ut actus intelligendi. Sed in patria est obiectum et intellectus sibi praesens; ergo ex istis potest sequi actio sine lumine quocumque infuso et supernaturali. Major est evidens; minor probatur: Quacumque posita opinione de intellectu, sive quod sit potentia activa tota simpliciter, sive passiva simpliciter, sive partim activa cum obiecto, semper verum est, quod actus intelligendi dependet ab obiecto et intellectu. Si enim sit pure passiva, tunc solum dependet ab obiecto imprimendo et ab intellectu recipiendo, quia intellectus de se respicit quemcumque actum intelligendi. Si etiam sit potentia simpliciter activa sola causans actum intelligendi et ab obiecto determinante sive excitante potentiam, quocumque modo dicatur: si etiam actus intelligendi eliciatur a potentia concurrente cum obiecto, manifestum est adhuc, quod solum dependet ab illis; igitur quacumque via data, actus intelligendi solum dependet essentialiter ab intellectu et ab obiecto; ergo istis positis et approximatis, sequitur necessario actus intelligendi. — Oxon., in 1 d 17, 3, 36: Obiectum in se praesens, quomodo erit in patria, sufficit absque omni informatione ad causandum visionem, vel ex se solo cum intellectu ... — Schließlich aber fügt Scotus hinzu: ... nullus negat communiter in gloria habitum luminis gloriae in intellectu.

mit der „species impressa" noch nicht die Verbindung des Verstandes mit dem „objectum cognitum qua cognitum" ist, so muß auch in der Gottschau eine „unio cum essentia divina tamquam quasi-specie impressa" vorausgehen, damit die „unio cum essentia divina tamquam objecto cognito" folgen kann[82]. Ähnlich setzt Scotus dem „illapsus specialis" einen „illapsus generalis" voraus und läßt die intentionale Verbundenheit durch die unmittelbare Schau aus einer besonderen realen Einigung hervorgehen.

Der Gedanke aber, daß die Eigenart der Gottschau eine neue, mit neuen Begriffen zu umschreibende Verbindung mit Christus oder dem Verbum herbeiführe, findet sich bei Scotus noch weniger als bei Thomas[83]. Nur unter dieser Rücksicht wäre seine Eschatologie für die Fragestellung unserer Arbeit von Bedeutung.

So liefert die thomistische und scotistische Lehre von der Gottvereinigung durch Gottschau nur mittelbar, insofern diese Gottvereinigung eine Verbindung mit dem Verbum einschließt, einen Beitrag zum metaphysischen Begriffsmaterial für weitere spekulative Formung, und dieser Beitrag besteht in der Vorstellung einer besonderen intentionalen Objektsbezogenheit des Geistes auf das Wort hin, der, weil sie eine geistige Schau der göttlichen Wesenheit darstellt, eine reale Verbindung auf der Linie der causalitas quasi-formalis vorausgehen muß.

Zusammenfassung.

Die verschiedenen Möglichkeiten unserer Christusgemeinschaft, die Mannigfaltigkeit ihrer sakramentalen und außersakramentalen Erscheinungsweisen ist damit auf einige wenige Grundbeziehungen zurückgeführt und die Mehrheit dieser Grundbeziehungen zum gemeinsamen Grundbegriff der Beziehung überhaupt vereinfacht.

Verbindung mit Christus wird zur Inexistenz nach Art lokaler, kausaler oder intentionaler Beziehung. Die kausale Beziehung besondert sich wiederum zur meritorischen, instrumental-efficienten oder quasi-formalen Verbindung.

Im folgenden Teil, der im nächsten Heft der Zeitschrift erscheinen wird, gilt es, die Eignung dieser begrifflichen Ausdrucksmittel zur Bezeichnung der übernatürlichen Wirklichkeit unserer Christusgemeinschaft zu prüfen und gleichzeitig umgekehrt aus dem zutreffenden Wahrheitsgehalt dieser Begriffe Rückschlüsse auf den Seinscharakter unserer Verbindung mit Christus zu ziehen.

[82] Vgl. Anm. 66. — [83] Scotus spricht zwar gelegentlich von der visio „Verbi", so z. B. Oxon., in 3 d 14, 2, 3, aber in Verbindung mit dem Wissen der menschlichen Seele Christi.

# Besprechungen.

von Balthasar, H. U., Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 1: Der deutsche Idealismus. — Bd. 2: Im Zeichen Nietzsches. — Bd. 3: Die Vergöttlichung des Todes. 8° (734, 419, 459 S.) Salzburg 1937/1939, Pustet. je *M* 7.80; geb. *M* 9.—.

Die Fülle dieses Werkes bereitet dem Leser eine zweifache Verlegenheit. Zunächst verführt sie zu dem Verdacht, eines jener Werke vor sich zu haben, die durch einen eiligen Lauf durch die geistige Weltgeschichte, ohne viel Eigenes zu sagen, ihre vielen Seiten füllen. Schon das Studium der Einführung und dann Kapitel für Kapitel räumen diesen Verdacht aus. Es handelt sich nicht nur um ein oft bis ins Akribiöse durchgeführtes Zu-Wort-kommen-lassen der Autoren, sondern zugleich um die Subsumierung der einzelnen geistesgeschichtlichen Phänomene unter ein in ihnen sich abhandelndes Thema. Und dies bereitet dem Leser die zweite Verlegenheit: die thematische und systematische Absicht des Verf. immer festzustellen und festzuhalten unter der Vielfalt der Einzeldarstellungen, der Bezüglichkeiten, der individuellen Deutungen. Denn obgleich der Verf. sich oft versteckt hinter seinen Gegenständen, kann ein prüfendes und wertendes Wort zu diesem Werk nur gesprochen werden über die Grundformel, die es trägt; Stellungnahmen zu einzelnen Darstellungen und Analysen sind dem gegenüber sekundär.

Das Werk nennt sich „Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen"; seine Absicht geht also auf eine Eschatologie, eine „Lehre vom Verhältnis der Seele zu ihrem ewigen Schicksal" (I 4), auf „das Wissen vom Stehen des konkreten Geistes vor seinem eigenen, ihn vollendenden, aber ihm verhüllten Letzten" (I 12). Das Thema des Werkes ist dann die „Erreichung (Erfüllung, Angleichung)" (I 4) dieses ewigen Schicksals, das dem konkreten Geist „als seine Apokalypse in Selbstverwirklichung sich enthüllen soll" (I 12). Damit ist Apokalypse, Offenbarwerden letzten Schicksals primär nur zu greifen als konkretes Geschehen, als Leben des konkreten Geistes und nicht irgendwie in abstrakten Aussagen und „objektiven" Sammelergebnissen über dieses Geschehen. Mit dieser Feststellung ist eine für das ganze Werk und, wie sich zeigen wird, besonders für seine Grundpositionen wichtige Entscheidung getroffen. „Wir haben damit von den zwei möglichen Arten, Eschatologie zu treiben, schon die eine gewählt: statt der ‚positiven', ‚erzählenden', die ‚mythische', ‚existentielle'. Die erste treibt sich als Wissenschaft unter Wissenschaften, lebt im Medium der Geschichte, untersucht und sammelt die Quellen, in denen die Völker über Tod und Verklärung, Gericht, Sühne und Himmel nachgesonnen haben ... Sie wird dabei schnell auf die alles beherrschende Form des Mythus stoßen, wird die Bilder sammeln, ordnen und ihren Sinn zu enträtseln suchen ... All das zu ordnen, was Menschheit über ihr Eschaton gedacht hat, das wäre positive, referierende Eschatologie" (I 5/6). Diese positive Eschatologie findet ihre frühen Grenzen. „Alle direkt rationelle Aussage über das ‚Letzte' ist für ein wesenhaft verborgenes Konkretes unmöglich. Sie trifft nur eine allgemeine und abstrakte Wahrheit, eine Sachlichkeit, die bestenfalls wieder ‚Mythus' für das konkret zu Geschehende sein kann ... Unser Unbehagen ist das Gewissen der

Existentialität, die genau das Maß für die Lebendigkeit eschatologischer Mythik gibt: Soviel als Kleid und Ausdruck lebendigen Daseins nötig ist, soweit ist Mythik gestattet ... Sie wird also alles soweit klären, als es die Situation klärt, in der die Seele ihrer Apokalypse entgegengeht. Nicht die möglichen objektiven Zuständlichkeiten einer anderen Welt ... werden vor allem ihre Beachtung finden, sondern in all dem und durch all das hindurch der Ausdruckswert für das wirklich darin Gemeinte: ihr konkretes Hineingestelltwerden in ihr Letztes. Der Faden, der vom Bild zum Abgebildeten führt, darf nie ganz reißen" (I 6/7).

Damit ist die „existentielle, mythische" Eschatologie, zu der der Verf. sich entscheidet, und auch der ihr zu Grunde liegende später näher zu beachtende Wahrheitsbegriff bereits umschrieben. „Es kann sich aber auch die einzelne Seele, die Augen vor diesem ungeheuren Andrang von Bildern schließend, in sich selber besinnen auf ihr konkretes Eschaton, auf die möglichen Wege ihrer Selbstenthüllung und von da auf die Wege der Enthüllung jeder Seele. Sie wird von den ‚letzten Dingen', von denen sie jetzt weiß und die sie jetzt als auf ihr Innerstes hinweisend angehen, sich ihren Weg zu ihrem letzten Schicksal bahnen. Aber weil ihre Apokalypse gerade noch nicht erfolgt ist, ... kann sie auch den Logos ihres Eschatons nur verhüllt begreifen. Sei es, daß sie ihn selber formuliere (in Philosophie oder Kunst) oder daß er ihr von Gott als logos theou gesagt werde (in Theo-logie), sie wird ihn selber nur durch Bilder verstehen können" (I 6). „Darum gilt, daß Philosophie, Theologie und Kunst in ihrem Reden vom Letzten nicht eine direkte Sprache führen, sondern hinweisen und ‚meinen'" (I 7). Das Instrument dieser Selbstenthüllung und nachvollziehenden Enthüllung wird ein Zwischen und Zugleich von Theologie, Philosophie und Kunst sein.

Vor allem weiteren Eingehen auf die Eigenart dieses Blickes bleibt ein Bedenken auszuräumen, das die Fruchtbarkeit der weiteren Arbeit in Frage stellt, das Bedenken, ob ein derartiges Beginnen nicht beschränkt bleibe auf die Interpretation historischer Subjektivitäten, deren Erschließung wohl interessant, aber in keiner Weise objektiv bedeutsam und verbindlich sein könnte. In der Auseinandersetzung mit diesem Bedenken wird der Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff des Verf. deutlicher. „Offenbarung der Seele und Offenbarung Gottes sind in ihrer strengen Zuordnung nur eine Geschichte, als der Funkensprung von Seinsmitte zu Seinsmitte und darin Lichtung der Zentren ..., gerade auch die Theologie behauptet, daß die Enthüllung der Seele nur in einer vorgängigen, einfassenden, ‚inneren' und ‚äußeren' Apokalypse Gottes möglich ist ... und daß in der Tat alle ‚objektive' Eschatologie nur ein Teilmoment in der umfassenderen Enthüllung der Seele ist ... Und insofern ist der Ansatzpunkt im Subjektiven, so sehr er sich ins Objektive ausweiten muß, doch der entscheidende, ist das Ausgehen einer Eschatologie von der „Haltung" der Seele ihrem letzten Schicksal, ihrem möglichen Ganzseinkönnen (gegenüber) richtiger und tiefer als das Ausgehen von ‚objektiven' Endmöglichkeiten" (I 5). Damit sind Aufgabe und Absicht des Werkes klar umschrieben. „Unsere erste Aufgabe wird ... sein, die Letzthaltung des deutschen Geistes am Leitfaden der eschatologischen Mythik zu suchen, welche sich dieser Geist als Spiegel und Ausdruck seines Selbstverstehens geschaffen hat. Am eschatologischen Mythus einer Zeitspanne soll sich das eigentliche Wesenswort dieser Zeit offenbaren, im Bilde sich klarer als in jeder abstrakten

Theorie die Seele der Epoche spiegeln" (I 8/9). „Gerade so aber wird uns dann das Gebiet der Philosophie und ihrer ‚Systeme' selber mythisch. Philosophie ist fortschreitende Einkreisung der Seinsfülle durch Wesensbilder, und so, als Aphorismus, Syllogismus oder System immer nur Ersatz des Gemeinten. Alles Denken hat so sehr Gleichniswert, daß es ihn auch dort behält, wo es über gestalthafte Gedankenbauten hinaus nur noch offene Fragen und Aporien ins Dunkle vorstreckt. Das Wie und Warum solchen Fragens hat seine eigene, unverwechselbare Gestalt, die vom existentiellen Fragenden aus geprägt wird, einen Denkrythmus, der von allem Was des Gedachten ablösbar bleibt und für sich allein ein eigenes Bild, einen Mythus darstellen kann" (I 9/10).

Das Eigentliche und Eigenartige dieses Werkes wird immer wieder in Beziehung gebracht zum *Mythus,* zu *mythischer Wahrheit,* so daß an dieser Konzeption und dem darunterliegenden Wirklichkeitsbegriff sich Leistung und Wert des Werkes bewähren muß. Mythus ist für den Verf. die „Letztform endlicher Wahrheit", in ihm „faßt sich zusammen die Endlichkeit, Sinnlichkeit, Geschichtlichkeit dieser Wahrheit" (III 394). „Mythus ist in seinem allgemeinsten Sinn die Form und zwar die einzige Form weltlich-kreatürlicher Wahrheit" (ebd.). Das aber besagt „eine ans Sinnliche endgültig gebundene Wahrheit, sagt noch tiefer eine an Zeit gefesselte Wahrheit. (Also nicht einen ‚Dynamismus' geradewegs ins Göttliche hinein, wie ein Maréchal die Werdensstruktur zu deuten geneigt ist)" (III 436). „Einer solchen innerlich endlichen Wahrheit ist es nun aber wesensgemäß versagt, über anderes Sein zu verfügen als das ihr faktisch vorliegende. Die ‚Notwendigkeit', die ihr zugänglich ist, ist einzig die der faktischen Welt und nur innerhalb dieser Faktizität (von der die Urgespaltenheit des Weltseins in So und Da der Ausdruck ist) kann sich noch (relativ) Notwendiges und (relativ) Faktisches scheiden ... Das ist die immer offene, nie sich schließende Gestalt kreatürlicher Wahrheit. Was ihr also zugänglich ist, ist das Sein, das eben diese Gestalt hat: das faktische kreatürliche Sein in seiner faktischen Gestalt ..." (III 436/37).

Zur völligen Klärung der Grundanschauung, die in diesem weitgespannten Werk sich durchhält, ist noch beizutragen, wie diese faktische Welt in der Gesamtordnung Gottes, im übernatürlichen Raum begriffen wird. Es ist auch hier keine Aufhebung der kreatürlichen Grundlinien zu erwarten, nur ihre Einbeziehung in einen größeren und wichtigeren Raum, so „daß die Natur als ein nur relativ selbständiges Datum im höheren Medium der Gnade steht" (III 436, ausführlicher in den Kap. über Karl Barth in III) und wir die offenbarungsgegebenen Grundstrukturen der Wirklichkeit „in der formalsten Ontologie des endlichen Seins entdecken" (III 438).

Es ist klar, daß von dieser Gesamtkonzeption her die Leistungen „natürlicher" und „profaner" Geistigkeit eine ganz andere Bedeutung auch für den christlichen Raum erhalten; es „wäre eben jedes Sein und jedes mögliche Denken christlich" (III 435) und von daher hat der Verf. das Recht, von seiner Begegnung mit den schöpferischen Geistern des deutschen Lebens eine wirkliche „Apokalypse der Seele" zu erwarten.

Es hat nun keinen Sinn, die einzelnen Stationen des langen Weges deutscher Geistigkeit, den der Verf. ausgehend vom Idealismus bis zur geistigen Haltung unserer Tage wandelt, kritisch nachzugehen. Die eigentlich kritische Frage an das Werk liegt nicht

hier in den einzelnen Deutungen, sondern geht um seinen mythischen Wahrheits- und Weltbegriff und um seine Konzeption der Beziehung Natur-Übernatur. Zu den konkreten Ausführungen sei es vielleicht erlaubt, anzumerken, daß uns die Darstellung und Deutung mancher Exponenten des deutschen Geistes meisterlich gelungen erscheinen, so etwa die Kap. über Schiller, Scheler, Rilke, Heidegger und teilweise auch Nietzsche, daß bei einigen anderen uns fragwürdig erscheint, ob sie in ihrem eigensten Wort ohne leise Zurechtweisung zum Sprechen kamen, so etwa Novalis, Hölderlin, Hegel und vielleicht auch K. Barth. (Die Kapitel über den letzteren scheinen doppelt lesenswert, weil in ihnen der Verf. sein eigenes Weltbild, das so oft unter der Überfülle von Bezüglichkeiten verschleiert bleibt, deutlicher als sonst sichtbar werden läßt.) Auch sonst erscheint es uns überflüssig, zu einer in Thema, Fülle und auch in ihrem Ergebnis großen Leistung kleinliche kritische Anmerkungen zu schreiben. Vielleicht darf erwähnt werden, daß uns der Verf. manchmal dem Drang nach totaler Fülle des Gegenstandes auch da erlegen scheint, wo eine Bescheidung auf Höhe- und Wendepunkte der Faßlichkeit und Durchsichtigkeit des Ganzen dienlicher gewesen wäre. Auch würde eine einfachere, sachlichere Sprache anstelle des manchmal an dichterische Gestaltung mahnenden gehobenen Rhythmus da und dort den Eindruck zu persönlicher Deutung vermeiden helfen.

Es bleibt noch eine Frage und ein Wunsch bezüglich der Grundformel dieses Werkes. Als Ergebnis bucht der Verf. die Selbstwiderlegung des Grundgesetzes deutscher Geistigkeit, „des Motivs der Potentialität des Seins", der Betonung der „unaufhebbaren Positivität des Werdens" (III 437), „die Absolutsetzung der reinen Menschsituation" „haben wir nicht ‚apologetisch' widerlegt, sie hat sich selber in ihrer innersten, existentiellen Entwicklung und Darlebung endgültig widerlegt" (III 435). Ist diese Selbstaufhebung eine Selbstauslegung, die nur zum Sprechen gebracht wird oder ist dies Ergebnis nur sichtbar innerhalb des doppelten Apriori von der mythischen Wahrheit und der theologischen Grundverfassung, deren aprioristische Verwertung und Geltung der Verf. ausdrücklich zugibt (III 438)? Auch wenn dem so wäre, bleiben Unternehmen und Ergebnis gesichert; denn die beiden Aprioris meinen seinsmäßige Sachverhalte und bestimmen alles seiende Geschehen. Aber die Deutung, formal gesehen, bliebe dann doch beinahe „Apologetik" im alten Sinn, Maß an einem, was die subjektive Absicht der aussagenden Autoren angeht, fremden Prinzip. Der objektive Gehalt der Aussagen reichte dann weiter als subjektive Absicht und subjektive Einsicht. Wir wollen die Frage offen stehen lassen und ihr einen Wunsch beifügen. Die beiden Grundprinzipien des Verf., das Prinzip der mythischen existentiellen Wahrheit und der Satz von der Beschlossenheit des Seins und Denkens im theologischen Apriori, mit denen der Verf. so ergebnisreich gearbeitet hat, bedürfen einer systematischen Darstellung und Klärung. Besonders die Frage der mythischen Wahrheit läßt den Menschen und sein Sehvermögen manchmal geradezu verschüttet erscheinen unter undurchdringlicher „Kreatürlichkeit". Und da man gewöhnlich der menschlichen Erkenntnis und Wahrheit einen direkten Bezug zum Absoluten zuerkennt, würde eine systematische Klärung nicht nur eine Sicherung des Werkes bedeuten gegen Fehldeutungen und Mißverständnisse, sondern zugleich für Philosophie und Theologie von großer Bedeutung sein.

A. Delp S. J.

Garvey, M. P., R. S. M., Saint Augustine: Christian or Neo-Platonist? From his retreat at Cassiciacum until his ordination at Hippo. 8° (267 S.) Milwaukee (Wisconsin) 1939, Marquette Univ. Dissertation.

Bei den ganz verschiedenen Antworten, die auf die Frage nach dem geistigen Entwicklungsgang Augustins von der Zeit seiner „Bekehrung" bis zur Reflexion über sie in den Confessiones gegeben worden sind, will diese Arbeit zunächst die unanfechtbaren Kriterien aufstellen, die es mit Sicherheit ermöglichen, Augustins Stellung zu Christentum und Neuplatonismus in seinem frühesten Schrifttum zu erforschen. Zuerst gilt es einen klaren Begriff der „Bekehrung" zu geben. Sie ist nach G. „eine Unterwerfung des Verstandes und des Willens unter Gott mit der Bereitwilligkeit zur Annahme alles dessen, was Gott dem Menschen kundgetan hat, und zur Einrichtung des ganzen Lebens entsprechend dem erkannten Gotteswillen". Als zweites Kriterium sind sodann die Grundlehren des Christentums zu betrachten, wie sie im Glaubenssymbol der Zeit, etwa in dem von Augustin selbst auf der Synode von Hippo Regius im Jahre 393 zusammengestellten Bekenntnis enthalten sind. Als drittes ist eine klare Vorstellung zu gewinnen von der Lehre Plotins und ihren wesentlichen Unterschieden gegenüber dem Christentum, wie sie im späteren Schrifttum Augustins festgelegt sind. Mit diesen drei Kriterien analysiert G. das gesamte Schrifttum Augustins von 386—391 einschließlich der entsprechenden Briefe (1—14) mit großer Sorgfalt.

Der Ertrag ist eindeutig: Nicht nur das ganze christliche Glaubenssymbol der augustinischen Zeit ist aus diesen Jugendschriften zu belegen, es sind auch schon im wesentlichen die Gegensätze gegenüber dem Neuplatonismus Plotins scharf erfaßt und ausgesprochen. Gott ist auch dem neubekehrten Augustinus nicht das neuplatonische unpersönliche ἕν Plotins, dem eine von Gott unabhängige, ewige und in sich schlechte Materie gegenübersteht, sondern der persönliche Vatergott, an den er mit seinem Bittgebet sich wendet, der allmächtige Schöpfergott, aus dessen Hand alles, selbst die formlose Materie am Schöpfungsmorgen als Sein und darum als in sich gut hervorgegangen ist. Er ist der dreipersönliche Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, und doch der einzige Gott, der dem neuplatonischen Polytheismus entgegengehalten wird und mit der plotinischen Dreiheit von Absolutem, Nus und Weltseele nicht das geringste gemein hat. Völlig unvereinbar mit Plotin ist ferner die in allen Werken wiederholt ausgesprochene Lehre von der wirklichen Menschwerdung des Logos aus einer Jungfrau, von seinem demutsvollen Leben, Leiden und Sterben. Der Mensch selbst ist ganz Gottes Werk und in sich gut, auch der Leib des Menschen, auch die Sinne. Das Böse ist nur Mißbrauch der Freiheit, die Gott dem Menschen gab, kommt also nicht vom Stoff oder von den Sinnen als solchen, die für uns auch der Weg zu höchster Erkenntnis und Liebe Gottes sein können. Gott hat den Menschen zum Glück bestimmt, ursprünglich auch zum ungetrübten irdischen Glück, das allerdings durch die Ursünde verloren ging, doch nur sofern das Leid dieser Erde davon herrührt, nicht als ob dieses Leid unser inneres Glück je zerstören könnte, wenn wir festhalten an Glaube und Hoffnung und Liebe zu Gott. Doch unser Ziel ist vor allem das ewige Glück im Jenseits, das nicht in einem neuplatonischen Auslöschen unserer Persönlichkeit, sondern in höchster Erkenntnis und Liebe Gottes besteht. All diese Sicherheit über Wesen und Ziel des Menschen verleiht uns die „Ecclesia

Catholica", diese „wahre Mutter der Christen", die das Gesetz der Liebe hineinbringt in alle Beziehungen von Mensch zu Mensch in Familie, Volk und Völker (De moribus eccl. cath. 30, 53, geschrieben aus dem ersten Glück des Getauften heraus 387/88). Für die meisten Menschen ist die Glaubensautorität der Kirche der einzige Weg zur Wahrheit und zum inneren Glück, da sie zu eigenem Forschen weder Zeit noch Anlage besitzen. Das Ideal aber ist „glauben, um zu erkennen", der Glaubensinhalt als Ausgangspunkt für neue ungeahnte Erkenntnisse durch den von Gott innerlich erleuchteten Verstand.

Was dieser grundkatholischen Sicht etwa noch abgeht, ist vor allem eine klarere Betonung des Sühneleidens des Erlösers und eine bestimmtere Erkenntnis der Person des Hl. Geistes. Doch findet die einseitige Hervorhebung des Lehrcharakters der Erlösung durch Christus wohl seine Begründung auch aus der literarischen Tendenz dieser Bücher, von der wir sogleich noch sprechen, die Theologie des Hl. Geistes aber war in jenen Jahren ohnehin noch wenig ausgebildet.

G. meint auch eine gewisse Entwicklung im theologischen Denken des Laien Augustinus innerhalb dieser 5 Jahre feststellen zu können: Die spezifisch christlichen Gedanken nehmen von Jahr zu Jahr einen breiteren Raum ein, während die neuplatonische Ausdrucksweise zugleich immer mehr zurücktritt. Das ist nicht zu verwundern. Gerade in den Jahren vor seiner Taufe hatte der durch Victorin ins Lateinische übersetzte Plotin den jungen Augustinus aus den Fesseln materialistischer Denkweise, dem Manichäismus, befreit: Durch Plotin hatte er zum erstenmal den Begriff eines reinen Geistes zu erfassen gelernt. Darum blieb er diesem Meister auch dann noch dankbar, als er seine wesentliche Unzulänglichkeit erkannt hatte. Das mußte sich gerade in der ersten Zeit seiner Bekehrung geltend machen in vorwiegend philosophischer Denk- und Ausdrucksweise. Doch wie gegenüber den Manichäern, so grenzte er auch gegenüber den Neuplatonikern die durch die Taufe Christi neu gewonnene geistige Existenz immer klarer ab. Darin besteht nach dem Zeugnis der Retractationes die eigentliche literarische Tendenz der Erstlingsschriften. Fügen wir noch folgendes hinzu: Wäre Augustin nicht im Jahre 391 der priesterlichen Laufbahn zugeführt worden, so hätte er wahrscheinlich auch weiterhin als christlicher Philosoph und nicht als Theologe seine Feder geführt. Die Priesterweihe, die er schließlich gegen seine ursprüngliche Absicht annahm, machte ihn zum Theologen. Darin liegt wohl die Erklärung für den von 391 ab theologisch bestimmten Inhalt und Ausdruck des Meisters. Eine Bekehrung aber war das nicht mehr. Sie war wirklich mit der Taufe vom Jahre 387 endgültig vollzogen, wie wir jetzt durch G.s exakten Nachweis mit Sicherheit feststellen können. O. Faller S. J.

Santeler, Jos., Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin (Philos. u. Grenzwiss. VII 2—4). gr. 8° (IV u. 273 S.) Innsbruck 1939, Rauch. *M* 12.—.

Das Buch knüpft bewußt an die Kritik des Thomismus an, die *L. Fuetscher* in seinem Werk „Akt und Potenz" (vgl. Schol 8 [1933] 425—429) geboten hat. Während sich aber Fuetscher auf die Prüfung der Sonderlehren des heutigen Schulthomismus (im engeren Sinn) beschränkte, ohne die Frage nach der Übereinstimmung dieses Thomismus mit Thomas selbst entscheiden zu wollen, wagt

sich S. an eine Beurteilung der Lehren des Aquinaten selbst heran. Von seiten eines Vertreters der scholastischen Philosophie ist wohl seit langem nicht mehr so scharfe Kritik an Thomas geübt worden. Fuetscher hatte im Thomismus vor allem einen zu weit gehenden Parallelismus zwischen Denk- und Seinsordnung beklagt. S.s Urteil lautet ganz ähnlich: Thomas hat, ähnlich wie schon Aristoteles (vgl. ZKathTh 59 [1935] 161—196 u. darüber Schol 11 [1936] 115), den Begriffsrealismus Platons trotz Ablehnung des Ideenreiches nicht ganz überwunden. In diesem Vorwurf eines zu weit gehenden Platonismus scheint sich S. mit *Hessens* „Platonismus und Prophetismus" (vgl. Schol 15 [1940] 409 f.) zu treffen. Doch ist zu beachten, daß Hessen den „Platonismus" in einem viel weiteren Sinn versteht und den Vorwurf vorschneller Verquickung von Platonismus und Christentum nicht nur gegen Thomas, sondern gegen die gesamte Scholastik erhebt.

Mehr Berührungspunkte hat das Werk S.s mit der Thomasdeutung der Maréchal-Schule, die in der Tat das Platonische bei Thomas (Apriorismus, Vorrang des Allgemeinen) mit einer gewissen Einseitigkeit zur Auswirkung kommen läßt. Als ein Gegengewicht gegen diesen neuthomistischen „Platonismus" hat die Kritik S.s sicher ihre Gegenwartsbedeutung.

Der *1. Teil* des Buches sucht den Platonismus in der „thomasischen" Lehre vom tätigen Verstand aufzuweisen. Die Begründung dieser Lehre setzt einerseits die Unerkennbarkeit der Materie voraus; Thomas übernimmt diese Lehre von Platon und Aristoteles, obwohl sie bei diesen — besonders klar bei Platon — mit der Unerschaffenheit und damit gegebenen Gottferne der Materie zusammenhängt und daher bei Annahme der Schöpfung der Materie ihrer Grundlage beraubt ist. Anderseits setzt Thomas voraus, daß sich der erkennende Verstand in seinem Erkennen nur hinnehmend verhält, eine Lehre, in der die platonische Auffassung von der Erkenntnis als Teilnahme weiterwirkt.

Der *2., bedeutsamere Teil* will das Nachwirken des platonischen Begriffsrealismus in der Lehre vom Allgemeinen und seiner Erkenntnis zeigen. Zugegeben wird, daß sich bei Thomas ausgezeichnete Ansätze zur Lösung im Sinn des gemäßigten Realismus finden, ja, daß in einigen Texten die Lösung grundsätzlich bereits klar herausgearbeitet ist. Aber diese Einsichten können sich nicht ganz durchsetzen; sie werden durch andersartige Gedankengänge durchkreuzt, die offenbar machen, daß Thomas unter dem starken Einfluß der platonischen Überlieferung doch nicht zu einer folgerichtigen Durchführung des gemäßigten Realismus gekommen ist. Der Hylemorphismus zusammen mit dem Grundsatz von der Gleichartigkeit (bzw. Seinsproportion) zwischen Erkenntnisfähigkeit und erstem Gegenstand verlangt, daß die Form allein der eigentliche Gegenstand der Verstandeserkenntnis ist; so wird — trotz der wiederholten Verwahrungen des hl. Thomas gegen diese Folgerung — doch folgerichtig wieder die Form allein das allgemeine Wesen der Körperdinge, und der Begriffsrealismus ist unvermeidlich. Ähnliches ergibt sich aus dem thomistischen Wissensbegriff. Wenn der Gegenstand des Wissens nur das Allgemeine, Notwendige, sich immer gleich Verhaltende ist, in der Körperwelt diese Eigenschaften aber nicht der Materie, sondern nur der Form zukommen, so scheint die Folgerung unvermeidlich, daß die Form unabhängig von unserm Denken allgemein ist; ja, es ist schwer einzusehen, wie diese Auffassung der Form mit der von Thomas gelehrten Geschaffenheit und Zeitlichkeit auch der Formen vereinbar ist. Daß

der Begriffsrealismus nicht völlig überwunden ist, wird schließlich noch aus den thomistischen Lehren von der Erkenntnis des Einzelnen und von der Materie als Individuationsprinzip dargetan. In diesem Zusammenhang findet sich eine längere Auseinandersetzung mit *Sladeczeks* Erklärung der thomistischen Lehre über die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge (Schol 1 [1926] 184 bis 215). Es wird zugegeben, daß diese Erklärung den Bewußtseinstatsachen mehr gerecht wird als andere; aber diese Wirklichkeitsnähe werde eben durch Abrücken von Thomas gewonnen. Die klar thomistische Lehre, daß der erste Verstandesakt nur das Allgemeine biete, sei aufgegeben.

Ohne Zweifel machen die auf gründlichen Studien beruhenden Darlegungen S.s auf Fragen und Unklarheiten aufmerksam, die oft zu leicht genommen werden. S. weist auch nicht als erster darauf hin, daß es selbst dem umfassenden Geist des Aquinaten nicht restlos gelungen ist, die gewaltigen Gedankenblöcke verschiedenster Herkunft, die er vorfand, zu einem ganz einheitlichen Bau ohne Bruchstellen und Risse zusammenzufügen. Niemand wird leugnen, daß die verschiedenartige Herkunft der Einzellehren sich oft in einer Verschiedenheit der Ausdrucksweise kundtut, so daß die Texte, allein ihrem Wortlaut nach betrachtet, sich zu widersprechen scheinen. Aber auch bei Berücksichtigung der Verschiedenheit des Zusammenhangs gewinnt man zuweilen den Eindruck, daß die letzte Ausgeglichenheit der Gedanken noch nicht erreicht ist. Auch das wird man S. zugeben müssen, daß manche Einzellehren zeitgeschichtlich bedingt sind; so wird z. B. der aristotelisch-thomistische Wissenschaftsbegriff mit seiner einseitigen Betonung der Allgemeinheit und Notwendigkeit der heutigen Wirklichkeit der Wissenschaft nicht mehr gerecht.

Aber wenn man bei einem Denker von der Größe des hl. Thomas Widersprüche zwischen Lehren nicht nebensächlicher Art oder Widersprüche gegen offenkundige Erfahrungstatsachen zu entdecken glaubt, so regt sich doch unwillkürlich der Zweifel, ob denn nicht eher ein Mißverständnis des Textes vorliegt. In der Tat scheinen sich uns gegen die Textdeutung S.s schwerwiegende Bedenken zu erheben. In der Deutung von Texten eines wirklichen Philosophen (nicht eines schülerhaften Nachahmers) wird man nicht leicht annehmen, daß die Begriffe wie starre Größen nur einfach von den Vorgängern übernommen werden. Entzündet sich nicht jedes echte Philosophieren an den Sachen selbst? Muß nicht darum auch die Deutung ein Nachvollziehen des Gedankens im ständigen Hinblick auf die gemeinte Sache selbst sein? Dann erst wird das Ganze wieder lebendig, und die Begriffe erscheinen als Ausdruck der vielfach abgestuften Wirklichkeit in der Bewegtheit und Fülle ihrer Analogie. Dann darf man es wohl auch einmal wagen, den eigentlichen Sinn einer Lehre selbst gegen den Buchstaben des Meisters und seine vielleicht noch unzulängliche begriffliche Fassung herauszustellen. Diese Deutungsweise vermißt man bei S. Freilich ist das nicht seine Schuld allein. Bei nur zu vielen Thomisten findet man eine unlebendige, am Buchstaben haftende Deutungsweise. Daß einem solchen Thomismus gegenüber die aus gesundem Wirklichkeitssinn erwachsene Kritik des Suarez als völlig berechtigt erscheint, ist nicht zu verwundern. Aber es fragt sich doch, ob nicht so in manchen Fragen eine ursprünglichere und tiefere Sicht der Sachen selbst verdeckt wird.

Wenigstens ein Beispiel möge andeuten, wie wir das meinen.

Wenn Thomas die „Form" den eigentlichen Gegenstand des Verstandes sein läßt, dürfen wir dann den Sinn dieses Wortes ohne weiteres auf die substanzielle Form einengen, die doch offenbar — auch nach Thomas — für uns nicht das Ersterkannte ist? Wird nicht „Form" hier im weitesten Sinn als jede aktuelle Seinsvollkommenheit zu verstehen sein, nur im Gegensatz zum „Subjekt" als letzten Träger der Form? Nun ist es aber eine Erfahrungstatsache, daß nur derartige „Formen", nicht das „Subjekt", von uns wesenhaft erfaßt werden. Werden wir darum nicht recht daran tun, wenn wir das „intelligi", soweit es auf die Formen eingeschränkt wird, als ein intelligi im strengeren Sinn, als eine Wesenserfassung auffassen, nicht aber als ein begriffliches Denken im allerweitesten Sinn? Dann besteht auch kein Widerspruch mehr dazu, daß als Inhalt des Allgemeinbegriffs nicht die Form allein, sondern die Form mit der „materia communis" angegeben wird. Gewiß enthält der Allgemeinbegriff beides, aber das, was in ihm leuchtend ist und die Möglichkeit apriorischer Einsicht begründet, ist allein die „Form".

Zu S.s Ablehnung der Thomasdeutung *Sladeczeks* seien mir als Schüler Sladeczeks einige Worte gestattet, zumal dieser selbst kaum Gelegenheit finden wird, sich zu den Einwänden S.s zu äußern. Sladeczek liegt es fern, eine unmittelbare, durch keine Species vermittelte intellektuelle Schau des körperlichen Einzeldinges zu halten; dieses wird nur im „Phantasma" erfaßt. Auch die Gleichzeitigkeit der Erfassung des Einzelnen mit dem Allgemeinen ist nicht das Wesentliche in seiner Erklärung; übrigens ist es keineswegs ausgemacht, daß die Priorität, die Thomas dem Allgemeinen zuschreibt, eine zeitliche ist. Entscheidend ist für Sladeczek nur dies: Die allgemeine Wesenheit wird nicht bloß im abstrakten Begriff getrennt von den konkreten Sinnesgegebenheiten erfaßt, sondern auch *in* den Sinnesgegebenheiten selbst (als intelligibile *in* sensibili); diese Wahrheit, die in den üblichen Darstellungen der thomistischen Abstraktionslehre nicht mehr wiederzuerkennen war, ist von Sladeczek zuerst wieder ins rechte Licht gerückt worden. Daß er sie dabei mit weniger Wichtigem vermischte und in der Entdeckerfreude auch in Texten wiederzufinden glaubte, die tatsächlich mit dieser Frage nichts zu tun haben (z. B. S. th. 1 q. 85 a. 2), wird man verstehen und verzeihen. Daß diese Lehre wirklich Thomas entspricht, wird immer mehr anerkannt. *G. Rabeau* (vgl. Schol 14 [1939] 414 f.) und *K. Rahner* (Geist in Welt 192, 197—199) kommen in ihren Untersuchungen zu ähnlichen Ergebnissen. Bemerkenswert ist auch, daß Rahner Cajetans Deutung der „reflexio ad phantasma" durch einen Schluß, die nach S. den Ausführungen des hl. Thomas am besten entspräche und die auch Sladeczek für die Frühzeit des hl. Thomas annahm, für „von vornherein unmöglich" hält (a. a. O. 199, Anm. 130).

Gewiß erregt das scharfsinnige Buch S.s in vielem Widerspruch. Aber indem es zur Besinnung über die Zeitbedingtheiten und den eigentlichen Sinn der thomistischen Lehren zwingt, behält es seinen unbestreitbaren Wert. J. de Vries S. J.

Jansen, B., S. J., Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant. gr. 8° (299 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 5.80.

Schon vor längerer Zeit hatte J. für die „Philosophische Handbibliothek" die Abfassung des 3. Bandes der „Geschichte der Philosophie" übernommen. Doch das Werk des Verf. wuchs über

diesen engeren Rahmen hinaus: es entstand eine dreibändige Geschichte der neueren Philosophie vom Ausgang des Mittelalters bis Kant. Der vorliegende 1. Bd. umfaßt die Erkenntnislehre. Auch der 2. Bd., die Geschichte der Metaphysik, ist bereits handschriftlich vollendet und wird wohl bald erscheinen. Der Schlußband dagegen, die Geschichte der praktischen Philosophie, ist einstweilen nur geplant und im allgemeinen vorbereitet.

Seit Jahrzehnten hatte J. sich auf dieses Werk durch eine Fülle von Aufsätzen, durch Einzeluntersuchungen über die verschiedenen scholastischen Schulen dieser Periode und durch größere Arbeiten über die Erkenntnistheorie Leibnizens (1920), über Kants Kritizismus (1925) und dessen Religionsphilosophie (1929) vorbereitet. J. gliedert den vorliegenden Band der Geschichte der *Erkenntnislehre* in 2 Bücher: Die Geschichte der *Methodenlehre* (1. das Ringen um die neue Methode; 2. deren Durchführung) und die Geschichte der *Erkenntnistheorie* (1. die Entwicklung vor Kant; 2. Kant). Wenn sich das Werk J.s schon in seiner äußeren dreibändigen Anlage von dem ursprünglich geplanten Teilband der „Philos. Handbibl." unterscheidet, so mehr noch in seiner inneren Struktur: es ist problemgeschichtlich aufgebaut. „Über die Vorzüge und Mängel einer solchen Darstellung ist", wie J. mit Recht im Vorwort bemerkt, „kein Wort zu verlieren, sie stehen von vornherein fest, der Leser wird nachträglich auf sie stoßen." J.s Werk ist wohl der erste Versuch dieser Art auf katholischer Seite im deutschen Sprachgebiet. Dem Verf. schwebte offenbar vor, ein Gegenstück zu W. Windelbands vielgerühmtem, vielleicht in etwa zuviel gerühmtem „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" zu gestalten, allerdings mit Beschränkung auf einen umgrenzten Zeitraum. Die Fachwissenschaft wird J. für diesen Versuch dankbar sein.

Die Vorzüge des Werkes bestehen in der übersichtlichen Gliederung; den guten Zusammenfassungen zu Beginn und am Schlusse der einzelnen Abschnitte; dem gründlichen Quellenstudium und der Benützung der einschlägigen Literatur; der ruhigen Festigkeit, mit der bei allem Streben, den ständig sich wandelnden Erscheinungsformen der Weltweisheit gerecht zu werden, die eigene philosophische Grundhaltung gewahrt wird. Eine besondere Eigenart, zugleich ein besonderer Eigenwert des Buches, besteht in der Berücksichtigung der Entwicklungsgeschichte der zeitgenössischen Scholastik. Gerade hierfür hatte J. sich durch seine letzten Arbeiten (vgl. meine Besprechung in Schol 15 [1940] 97) als Kenner ausgewiesen.

Alles Literargeschichtliche, Biographische, Entwicklungsgeschichtliche der einzelnen Philosophen mußte bei der Grundanlage des Buches naturgemäß zurücktreten. Daß J. auch auf jegliche Literaturangaben glaubte verzichten zu müssen, weil „das die einheitliche Architektonik nur sprengen würde" (6), halten wir nicht für einen Vorteil des Buches. Eine wohl abgewogene Auswahl der spezifischen Literatur zur *Problemgeschichte* (nicht zur Geschichte der einzelnen Philosophen) am Schluß der einzelnen Abschnitte oder Bücher würde, ohne die Architektonik des Buches zu beeinträchtigen, seinen praktischen Wert erhöht haben. Auch anerkannte Meister ideengeschichtlicher Darstellungskunst haben nicht darauf verzichten zu müssen geglaubt.

Das Werk setzt, wie der Verf. betont, Vertrautheit mit den großen Fragen der systematischen Philosophie und eine allgemeine Kenntnis der Geschichte der Philosophie in der hier behandelten

Periode voraus. Dadurch ist der Kreis der Benutzer, im Gegensatz zu dem der „Philosophischen Handbibliothek", von vornherein mit kleinerem Zirkel gezogen. Für diesen Kreis wird das gründliche Studium des Jansenschen Werkes ohne Zweifel reichen Gewinn abwerfen. W. Hentrich S. J.

Guardini, R., Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit. 8° (568 S.) Leipzig 1939, Hegner. *M* 12.50.

Was kann denn Hölderlin dem Philosophen oder gar dem Theologen zu sagen haben? Wenn er dies Werk von G. nicht nur anblättert, wenn er nicht nur den letzten Abschnitt liest, sondern der eindringenden Interpretation, welche die ganze Breite der Texte berücksichtigt, geduldig und ausdauernd durch alle fünf „Kreise" (Strom und Berg; der Mensch und die Geschichte; die Götter und der religiöse Bezug; die Natur; Christus und das Christliche) folgt, „immer bereit, was schon klar und abgeschlossen schien, durch einen neuen Zusammenhang erweitert, eingeschränkt, abgetönt und verändert zu sehen", wenn er also einen greifbaren Ertrag nicht schon auf den ersten Seiten erwartet, sondern sich willig der Führung dieses Meisters der Interpretationskunst anvertraut, so wird er von Kreis zu Kreis geneigter sein zu bestätigen, was G. im Vorwort sagt: „An die Arbeit der Interpretation müßte nun die des Philosophen und Theologen anschließen und hätte sehr Wichtiges zu leisten." Nicht nur deshalb, weil wir heute in einer „Hölderlin-Rennaissance" stehen, die seit der Jahrhundertwende, vom George-Kreis, wie es scheint, angeregt, immer neue Gemüter, besonders der Jugend, ergriff, die, durch den Weltkrieg vertieft, auch die Aufmerksamkeit von Fachphilosophen gewann (Heidegger z. B. las in den letzten Jahren ein vierstündiges Kolleg über Hölderlin), die selbst heute, mitten in einem neuen Krieg, fortdauert, wie die zahlreichen Aufsätze, Dissertationen (vgl. W. Steinkuhl, Die Hölderlinsche Mitte, Emstetten 1939, Lechte. *M* 3.—) und Bücher über Hölderlin beweisen — nicht nur deshalb, sondern vor allem, weil Hölderlin nicht „Dichter" ist im neuzeitlichen Sinne, weil er vielmehr in der Linie der *„religiösen Prophetie"* steht. Das religiöse Organ war in ihm ungewöhnlich rein und stark entwikkelt ... Was endgültigerweise sein Weltbild bestimmte, war die religiöse Erfahrung, verbunden mit einer wunderbar reinen Kraft dichterischen Schauens und Sagens ... Aber sein religiöses Bewußtsein richtete sich nicht auf persönliche Zustände und Steigerungen, sondern auf gegenständliche Mächte und Wesenheiten. Die Innerlichkeit, auf die es ihm ankam, war der Tiefenbereich des wirklichen Seins ... Was sein künstlerischer Wille verlangte, war nicht, eigenes Erleben mitzuteilen, sondern Hoheiten zu preisen, Mächte zu verkünden, Sprecher großen Geschehens und Bote von Weltforderungen zu sein (180, 194 f.).

Diesem religiösen Menschen nun war in seiner schwäbischen Heimat eine *Christlichkeit* entgegengetreten, die sich in Philosophie und Moral aufgelöst hatte — oder aber aus dem Zusammenhang mit Welt und Geschichte geglitten und ins Abseitig-Pietistische gegangen war. So gewann er den Eindruck, es handle sich da gar nicht mehr um jenes Mächtige, von Sein zu Sein gehende, Volk und Welt Erfassende, als was er Religion nur verstehen konnte — geschweige denn, daß ihm daraus die das Dasein stürzende und neuerbauende Wirklichkeit des Christlichen deutlich geworden wäre. Wenn er darum auch das Christliche als Bekenntnis verlassen hat, so wirkt es dennoch in seine Vorstellungen und Gesinnungen

hinein aus tieferen Zusammenhängen, als persönliche Erfahrung und individuelles Urteil, wirkt als Innerlichkeit der Seele, die Christus begegnet und als Liebe des Herzens, die vom Hl. Geist berührt ist. Nachdem er eine Zeitlang alle ausdrücklich christlichen Bilder und Gedanken ferngehalten hat, beginnt die *Christusgestalt* sich in ihm zu regen. Sie gewinnt immer größere Kraft, und die Welt der antiken Götter gerät mit ihr in einen Kampf in Geist und Herz und Geblüt. Hölderlin hat diese Auseinandersetzung nicht zu Ende gebracht. Aber eines ist sicher: Diese Christusgestalt war weder eine bloße dichterische Schöpfung noch eine philosophische Gedankenbildung, sondern etwas, das mit einer Hölderlins eigenem Wunsch gegenüber souveränen Initiative vordrang. Wohin diese Initiative zutiefst gerichtet war, und wie Hölderlin sich vor ihr endgültigerweise entschieden hätte (er lebte ja von 1806 bis zu seinem Tode [1843] in geistiger Umnachtung), steht dahin (195 f., 364).

Mit dieser Entscheidung für oder gegen Christus hängt zu innerst zusammen die andere: *Gott—Götter*. Was G. darüber sagt, gehört zum Wertvollsten und theologisch Wichtigsten des ganzen Werkes. Die Hauptgedanken seien kurz angedeutet: Die Wahrheit vom einen und einzigen Gott ist die überhaupt nicht zu erörternde Grundlage des christlichen Glaubens ... Aber etwas anderes ist die Wahrheit vom einen Gott an sich; etwas anderes was aus ihr wird, wenn der Mensch sie denkt und lebt ... Dann kann nämlich aus der Einheit Abstraktion, aus der Einzigkeit Leere werden ... An die Stelle des Lebendigen Gottes der Offenbarung kann unmerklich der Eingeist des „Monotheismus" treten ... und aus Religion Metaphysik oder Ethik oder Rechtsordnung werden. ... Schließlich steht ein abstraktes Absolutes einer entgöttlichten Welt gegenüber. Wenn dies geschieht, wird eine eigentümliche Aufgabe deutlich: gegenüber dieser zur Eintönigkeit, Gleichgültigkeit und Ohnmacht führenden Monophormie die verlorene Vielfältigkeit des „Numinosen" wieder zu entdecken. Aber nicht, um so „Götter" gegen den Lebendigen Gott aufzurichten, sondern um aufs neue die Voraussetzung dafür zu schaffen, daß Gott wieder vom Geiste und Herzen als lebendige religiöse Antwort auf alle Fragen erkannt und von den Erscheinungen der Welt als unmittelbar inneseiender Schöpfer gewonnen werde. Dann wird die Gottesvorstellung wieder so real, daß sie Wirklichkeit der Natur und Geschichte in sich einzubeziehen, sie zu Werken Seiner Macht und Zeugnissen Seiner Herrlichkeit zu machen vermag. Hier liegt, christlich gesehen, die letzte Frage nach dem Sinn von Hölderlins Dichtung und Existenz: Ob es nicht seine Aufgabe gewesen sei, diesem Ereignis zu dienen? Die religiöse Mächtigkeit und Gestaltenfülle der Welt zu verkünden, damit neu deutlich werde, was der eine Lebendige Gott ist? Auch auf diese Frage gibt es keine eigentliche Antwort; denn Hölderlin ist verstummt, bevor sein religiöser Kampf zum Abschluß kam (346 ff.).

Weil mit erstaunlicher Ursprünglichkeit weithin vergessene *religiöse Urphänomene* aus Hölderlins Worten hervortreten, weil zudem überall aus seinem christlichen Bewußtsein Linien in seine Daseinsdeutung laufen, so könnte man versuchen, christlichen Glauben und mehr noch christliches Leben aus Hölderlin zu veranschaulichen, selbstverständlich nicht, um, was bei Hölderlin einen rein innerweltlichen Sinn hat, irgendwie mit Christlichem zu vermischen, sondern nur, um das Christliche gegenüber dem rein weltlich Religiösen abzuheben und es damit zu verdeutlichen. Beispiele

(das Werk von G. hat kein Sachregister): Symbol, Sakrament (24; 341 Anm.), Fest, Kulthandlung (154; 310—314), Hymnus (472), Prophetie, Vision (61; 164; 278 f.), Hl. Geist (132 f.; 228 f.; 286; 317; 409f.; 412—415; 560 f.), Offenbarung (167 f. Anm.), Vorsehung (200 f.), Erlösung (142; 229), Engel (158), Zeit, Ewigkeit (184 f.), Jenseits, Entrückung (160 f.), Eschatologie (178; 307; 412 f.). Doch sei noch einmal davor gewarnt, sich mit bloßer „Pröbchen-Lektüre" zu begnügen; es könnte sonst beim Leser der Eindruck entstehen, als habe sich der Verf. stellenweise zu stark von seinem Gegenstand fascinieren lassen. Daß er aber mit aller nur wünschenswerten Entschiedenheit Stellung nimmt, dafür nur dieser Beleg: „Die endgültige Entscheidung über den Sinn des Daseins fällt vor der Wahrheit und der Majestät Gottes. Die Gestalten und Mythen der Götter enthalten tiefe Erfahrungen der Welt und des Religiösen; im letzten sind sie aber Ausdruck der Tatsache, daß der Mensch den Lebendigen Gott verlassen und die Herrschaft über sich selbst und die Welt beansprucht hat. Da aber das Wesen des Menschen in Gott aufbewahrt ist, wird seine Entscheidung gegenüber Gott auch zur Entscheidung über sich selbst ... So sind die Götter zutiefst Unwahrheit und Unrecht — aber sie sind keine Phantasterei ... Sie sind die Weise, wie eine von Gott im Wesen der Welt gestellte Entscheidung wider Ihn vollzogen wird. Noch indem der Mensch die Weltgestalt zu Göttern macht, steht er unter der Weisung des Lebendigen Gottes und gibt, wenn auch in der Form des Abfalls, Ihm die Ehre" (336 ff.). Solche und ähnlich deutliche Warnungen ergehen an alle, die heute in Gefahr stehen, aus Hölderlin sich ihre Religion holen zu wollen.

J. B. Schoemann S. J.

Domke, K., Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels. gr. 8° (136 S.) Leipzig 1940, Meiner. *M* 6.—.

Wenige Jahrzehnte, nachdem Kant seine Kritik gegen die Gottesbeweise gerichtet hatte, hat sein größter Nachfolger, Hegel, diese Beweise wieder auf den Schild gehoben. Mit Kant ist Hegel darin einig, daß der Verstand den Bereich des Endlichen nicht überschreiten und darum nicht zum Absoluten vordringen kann. Während aber Kant Gottesbeweise völlig ablehnte, fragt Hegel, ob denn nicht das eigentliche Anliegen der Beweise vielleicht ein ganz anderes sei, als in der Form von Verstandesschlüssen das Dasein Gottes gleichsam einfangen zu wollen. Was in den Augen Hegels der Verstand nicht leisten kann, vermag der Geist zu leisten, indem er sich über sein eigenes Wesen Rechenschaft gibt. Er erkennt in sich die Möglichkeit, kraft seiner eigenen Dynamik das Absolute zu erreichen, wobei seine Dialektik sich ihm offenbart als diejenige des sich selbst vergegenwärtigenden Absoluten. Der Geist erfaßt auf der Stufe des spekulativen Denkens, daß die ganze Wirklichkeit, das Empirisch-Sinnliche wie das Geistige, die Selbstentfaltung, das Sichbegreifen des Absoluten ist. Die überlieferten Gottesbeweise, insbesondere der kosmologische und teleologische Beweis, werden von Hegel abgelehnt mit der Begründung, daß ihnen das Dialektische, insbesondere das Verschwinden des Zufälligen im Notwendigen und das Verschwinden der endlichen Zwecke in der einen allgemeinen Lebendigkeit, entgangen sei. Der ontologische Beweis erweist sich als „der allein wahrhafte" in dem Sinne, als er in der Formenwelt des spekulativen Denkens die Sätze aussagt: Gott ist Geist, Gott hat Realität; er setzt seine

Existenz durch freie, eigene Selbstbestimmung und ist in seiner Existenz das freie Prinzip aller Realitäten. Gottes Setzen seiner eigenen Realität ist uno actu das Setzen der Schöpfung, der Endlichkeit, die aber in sich negativ ist, d. h. die ihren Grund nicht in sich selber, sondern in Gott hat. „Ohne Welt ist Gott nicht Gott." Aber nicht so, als ob sein Sein in dieser Bestimmung, eine Endlichkeit zu setzen, aufginge. Das Endliche ist vielmehr nur Durchgangsstadium in demjenigen Prozeß, der nur als Ganzer Gottes Realität ausmacht.

Die vorliegende Schrift lehnt das Hegelsche Weltbild ab: „Hegels Bemühen, das dialektische Umschlagen der Idee in das reale Dasein plausibel zu machen, muß als fruchtlos angesehen werden" (126). Zu fragen ist, ob die Kritik nicht weiter zurückgehen muß und zu einem Ausgangspunkt gelangen kann, wo die Dialektik in ihrem Grundprinzip und formalen Gesetz begreifbar wird, wo infolgedessen von neutralem Standort aus ein Urteil über den Sinn und Wert der Dialektik möglich wird. Hegel, als Philosoph, hat sie ja nicht geübt, wie ein Künstler schafft kraft eingeborener Intuition, ohne sich logisch über ihren Sinn Rechenschaft zu geben. Eine solche Begegnung auf gemeinsamem Boden ist in der Tat möglich. Zwei Punkte namentlich sind es, an denen es sich entscheidet, ob Hegels Dialektik berechtigt ist, einmal das erkenntnistheoretisch bedeutsame Verhältnis des *Allgemeinen* zum *Individuellen*, zum andern die genaue Bestimmung der sog. transzendentalen oder *wesensnotwendigen Beziehung* eines Seienden (oder inneren Seinsbestandteiles) zu einem andern. Werden diese beiden Grundfragen im Sinne Hegels entschieden, so ergibt sich folgerichtig daraus die Hegelsche Welt- und Gottesauffassung. Eine kritische Untersuchung dieser beiden Punkte siehe beim Ref.: Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes, Regensburg 1931, 15—18; ferner: Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 32 f. C. Nink S. J.

Fuhrmans, H., Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus (Neue deutsche Forsch., Abt. Philos. 36). gr. 8° (336 S.) Berlin 1940, Junker u. Dünnhaupt. *M* 14.—.

Wie stellte sich Schelling, Hegels ehemaliger Jugendfreund, der Begründer und geistige Führer des Spätidealismus, in seinen späteren Jahren zur idealistischen Philosophie, insbesondere zu jener Form, die sie in Hegels Dialektik gefunden hatte? Dieses Verhältnis zu erforschen, sowie den geistigen Raum zu eröffnen, innerhalb dessen sich Schellings letztes Philosophieren vollzog, ist das Ziel dieser philosophiegeschichtlich sorgfältigen Arbeit, die aus eindringendem Studium einer großen Literatur entstanden ist. Im Gegensatz zum Pantheismus Hegels will Schelling die Philosophie als spekulativen Theismus aufbauen. Er faßt Gott als persönlichen Gott, der souverän frei, werdelos, wesenhaft in sich vollendet und vom Sein der Welt unterschieden ist. Weil aber Schelling die Auffassung vertritt, daß der Weg vom Empirischen zu Gott keine letztgültige, absolute Erkenntnis gebe, lehnt er jeden aposteriorischen Gottesbeweis ab. Der Aufstieg zu Gott kann nur mittels des reinen Denkens erfolgen, da nur in diesem ursprüngliche Notwendigkeit sei. Philosophie ist darum an erster Stelle Entwicklung des Begriffs Gottes, und zwar Entwicklung aus reinem Denken. Philosophie kann schlechterdings nur anfangen als rationale Philosophie. Darum entwickelt Schelling die Ideen der

Dinge rein a priori von der absoluten Idee beginnend und endend bei der Idee Gottes. Er erkennt somit im ersten Teil der Philosophie, dem Aufstieg zu Gott, den er *negative* Philosophie nennt, die apriorische, dialektische Philosophie an. Bei der Idee Gottes angelangt wird der Übergang zum wirklichen Gott vollzogen. Gott ist a priori gegeben nicht im Denken, auch nicht im Gefühl, sondern im *Wollen*. Hiermit beginnt der zweite Teil der Philosophie, der Abstieg von Gott, von Schelling *positive* Philosophie genannt. Die Philosophie wird Wirklichkeitswissenschaft, System der Freiheit, weil die Wirklichkeit in ihrem Ursprung und in ihrer Geschichte grundlegend bestimmt ist durch Freiheit. Die Wirklichkeitswissenschaft ist Philosophie aus Erfahrung, undialektische Philosophie, weil Freiheit nicht im reinen Denken, sondern nur durch Erfahrung ergreifbar ist. Schellings Spätphilosophie behält demnach grundlegende Positionen der dialektischen Philosophie bei, betont aber anderseits ihre wesentliche Grenze, die mit der Tatsache der Freiheit gegeben ist. Der Verf. sagt mit Recht, daß manches in Schellings Spätphilosophie uns heute fremd anmutet. Die scholastische Philosophie ist mit Schelling darin einig, daß die Erfahrung rein als solche absolut Notwendiges nicht erfassen kann. Sie behauptet aber, daß die ursprüngliche Leistung des *Intellekts* gerade darin besteht, daß er in dem erfahrenen (oder vorgestellten) Gegenstand das erfaßt, was nicht anders sein kann, seine innerlich notwendigen Sachverhalte und Beziehungen. Auf dieser Grundlage ist es dann möglich, das Dasein Gottes a posteriori zu beweisen, sowie den Begriff Gottes und das Verhältnis von Gott und Welt mit rationalen Mitteln zu bestimmen. Schon im ersten Ansatz also unterscheidet sich die scholastische Philosophie wesentlich sowohl von der Dialektik Hegels wie auch von der Philosophie des Spätidealismus.

Das Bedenken regt sich, ob Hegels Philosophie sowohl von Schelling wie auch in vielen Hinweisen des vorliegenden Buches richtig gezeichnet ist. Hegels Dialektik ist gewiß Wesenswissenschaft, aber in eins damit — infolge ihres Ansatzes; vgl. Phänomenologie des Geistes, Stuttgart 1927, 81—92 — zugleich Wirklichkeitswissenschaft. Sie wird auch nicht allein mittels des reinen Denkens aufgebaut, sondern mittels des Denkens, das dem Sinnesbild zugewandt ist. Die philosophisch grundsätzliche Entscheidung über Recht oder Unrecht der Hegelschen Philosophie ergibt sich aus der Prüfung, ob diese Zuwendung zum Sinnesbild von Hegel richtig bestimmt ist. Insbesondere läßt sich nur von hier aus Hegels Lehre vom Werden und von der Freiheit wirksam überwinden.

C. Nink S. J.

Wittmann, M., Die moderne Wertethik, historisch untersucht und kritisch geprüft. Ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant. gr. 8° (VIII u. 361 S.) Münster 1940, Aschendorff. *M* 12.—; geb. *M* 14.—.

Die kritische Wertethik oder jene Denkweise, die durch Kant begründet, durch Lotze gefördert, durch Windelband, Rickert und B. Bauch ausgebildet, durch Scheler und N. Hartmann zum Teil in andere Bahnen gelenkt, aber doch im Grunde fortgeführt wurde, bildet den Gegenstand der eindringenden und umfassenden Darstellung. Entstehung und Verlauf dieser einflußreichen Denkrichtung sollen nicht minder durchschaut, wie auch kritisch geprüft werden. Nicht von Lotzes Lehre über die Geltung, sondern von

Kant sind die stärkeren Antriebe der modernen Wertethik ausgegangen. In dreifacher Hinsicht hat Kant eine Umwälzung des ethischen Denkens herbeigeführt. Das Sittengesetz wurzelt nicht mehr in der Natur, sondern wird reines Vernunftgesetz; an die Stelle des göttlichen Gebotes tritt die menschliche Autonomie; der Zusammenhang von Moral und Glückseligkeit wird bis auf einen schwachen Rest beseitigt. Die Kantische Unterscheidung zwischen Tatsachen — und Wert — oder Geltungsfrage gibt eine geschichtliche Anknüpfung für den Umstand, daß die Geschichte Kants Ethik mehr und mehr in eine Wertethik umgeprägt hat. Ansätze für die Ausgestaltung finden sich schon bei Lotze, Fichte, Hegel, Herbart und Schleiermacher.

Der eigentliche Begründer ist aber erst *Windelband*, der Stifter der neukantianischen südwestdeutschen Schule. Erkenntnislehre und Philosophie werden unter der Einwirkung Lotzes zum werttheoretischen Kritizismus. Das abstrakte Pflichtbewußtsein ist Ausgangspunkt. Doch bleibt die Pflichtidee ganz formal. Von der Persönlichkeitsethik Kants schreitet Windelband fort zu einer Kulturfortschrittsmoral, die allerdings formalistisch zugestutzt wird, um daraus die bestimmten Inhalte der sittlichen Pflicht gegen die Gesellschaft abzuleiten. Dabei kommt es nicht auf die Produktion von Kulturgütern an, sondern darauf, den gemeinsamen geistigen Gehalt einer Gesellschaft zum Bewußtsein und zur Herrschaft zu bringen. Bei der Stellung zum Eudämonismus und Lustproblem bleibt Windelband im wesentlichen dem Kantischen Rigorismus treu. In der Freiheitslehre sollen Zurechnung und Verantwortung durch ein Werturteil erklärt werden. Grundlegend ist die Gegenüberstellung von Normen und Naturgesetzen. Letztere dienen theoretischen Zwecken als Prinzipien der erklärenden Wissenschaft. Die logischen, ethischen und ästhetischen Normen sagen nur etwas aus, ob eine Tatsache als wahr, schön und gut gebilligt werden kann. In nahezu hundert Seiten gibt der Verf. eine bis jetzt nicht erreichte Darstellung und Kritik Windelbands. Schon hier zeigt sich ein grundlegender Fehler der kritischen Wertethik. Nicht die ethische Wirklichkeit, sondern traditionelle, hier Kantische Begriffe sind zumeist maßgebend für die eigenen Thesen. Im wesentlichen kommt Windelband nicht über den Formalismus hinaus. Verkennung geschichtlicher Tatbestände und Mißdeutung ethischer Typen, eine mangelhafte Analyse des menschlichen Wertungsvorgangs, das Bestreben, das formale Prinzip durch empirische Anleihen zu ergänzen, der vergebliche Versuch, eine wahre sittliche Freiheit verständlich zu machen, endlich das krampfhafte Bemühen, nicht nur den schroffen Dualismus von Ordnung und Wirklichkeit, Gesetz und Leben zu mildern, sondern auch durch Verbindung mit der Kulturlehre eine Lebensanschauung oder Metaphysik zu gewinnen, das sind die entscheidenden Mängel der neuen Wertethik, die auch bei den Nachfolgern Windelbands nicht vermieden werden.

*Rickert* bleibt dem Kantischen Formalismus treuer als Windelband. Er postuliert als Grundlage der Ethik ein absolutes Sollen. Dieses ist jedoch kein Sein; daher gibt es keine ontologische, sondern nur eine transzendentale Metaphysik. Sie läßt nur eine wertfreie Teleologie zu; Telos ist kein Zweck, sondern nur Ende. Wichtig ist vor allem, daß Rickerts Kampf gegen den Positivismus nur ein halber ist. Wirklichkeit wird auch von ihm als wertfrei gedacht. Die Werte müssen deshalb in einer jenseitigen Sphäre angesiedelt werden. Sie sind das „Unwirkliche". Die Überspannung der Gesinnungsethik ist reiner Kantianismus. Die Zurückfüh-

rung des guten Willens auf ein objektiv Gutes wird zur baren Erfolgsmoral umgestempelt. Im Gegensatz zur kontemplativen Haltung wird in der Aktivität des Willens der Abstand zwischen Subjekt und Objekt vernichtet. Nur das Subjekt: Autonomie und Gesinnung sollen maßgebend sein. Auch *Bruno Bauch* will mit Kant die menschliche Natur nicht zur Begründung der sittlichen Pflicht heranziehen. Auch er unterscheidet Wahrheit, Wert und Wirklichkeit nach den Traditionen des Neukantianismus und entfernt sich dadurch nicht unbeträchtlich vom lebendigen Sprachgebrauch. Trotz allen Bemühens, den Formalismus durch die Idee der Werteinheit oder Werttotalität zu sprengen, bleibt unerklärt, wie aus einer inhaltlosen Einheit der bestimmte sittliche Gebotsinhalt gewonnen werden kann.

Mit *Max Scheler* beginnt der erklärte Kampf gegen Kants Formalismus in der Ethik. Aber es ist eine Tragik der Geschichte, daß auch der leidenschaftliche Vorkämpfer einer materialen Wertethik in wichtigen Stücken der kritischen Wertlehre verhaftet bleibt. Die Trennung von Wert und Sein, die Verwechslung von Gütermoral und Zweckethik, die Postulierung einer intuitiv erschauten Wertrangordnung ohne den Versuch einer methodischen Klärung sind entscheidende Mängel der Schelerschen Ethik, wie übrigens schon eine zahlreiche Schar von Kritikern hervorgehoben hat.

Beinahe eine Sensation ist der große Abschnitt über *Nikolai Hartmann*, der doch bewußt den Neukantianismus überwinden und den Weg zur Metaphysik zurückerobern wollte. Auch seine materiale Wertethik bleibt im Formalismus stecken. Sein Apriorismus, der an Plato anknüpfen will, verkennt die reale Wirklichkeit. Hartmann schwankt zwischen objektiven und subjektiven Prinzipien. Die Überbetonung des Wertes, die Zurückdrängung von Sein, Zweck, Ordnung und Pflicht sind nicht glücklich. Eine neue immanente Sinnmetaphysik stellt den Menschen ganz allein auf sich. Auch Hartmann muß sich sagen lassen, daß er entgegen seiner Versicherung unbeschwert von philosophischen Traditionen ganz allein aus den Phänomenen seine Ethik aufgebaut zu haben, in wesentlichen Stücken von Kant und Herder, Hegel und Nietzsche beeinflußt ist. Es ist reizvoll, dem Verf. zu folgen, wie er Hartmann in den Strom der Kantisch-kritischen Wertethik hineinstellt. Daß das Verhältnis von Religion und Ethik, das Problem der Schuld und Erlösung auf einer schweren Verkennung sittlicher Tatbestände beruht, wird mit Recht hervorgehoben. Man muß für die ausführliche Würdigung Hartmanns, des neben Br. Bauch noch einzig Lebenden der hier behandelten Autoren, besonders dankbar sein. Noch nie sind die geschichtlichen Zusammenhänge seiner philosophischen Arbeit so klar gezeigt worden.

Der Verf. hat sich zu seinem siebzigsten Geburtstage in dieser reifen Frucht seines mehr als vierzigjährigen Forschens und Lehrens an der Eichstätter Hochschule selbst die schönste Ehrengabe geschrieben. J. Schuster S. J.

Fritsche, H., Tierseele und Schöpfungsgeheimnis. 8° (435 S.) Leipzig 1940, Rupert-Verl. *M* 8.50.

In diesem Buch findet der Leser vieles, was ihm neu sein dürfte oder doch neuartig gedeutet vorkommen wird. In vier großen Abschnitten (Die Seele der Affen — Die Seele der Urtierchen — Das Tier im Banne des Menschen — Die vierfache Wurzel der Instinkte) werden eigene und fremde Erfahrungen über das psychische Leben der Tiere kritisch gesichtet. All die berühmt ge-

wordenen Versuchsreihen: die von W. Köhler mit Schimpansen auf Teneriffa, die besonders in Amerika beliebten Untersuchungen der Reaktionsweisen der Urtierchen, die Beobachtungen über die — besonders im Vogelflug rätselhafte — Orientierung im Raum, die in sensationeller Aufmachung in weitesten Kreisen bekannt gewordenen Darstellungen des sozialen Lebens der staatenbildenden Insekten, wie der Bienen (Maeterlinck) und der Termiten (Marais), die Phänomene der rechnenden Pferde und denkenden Hunde: alles das kommt zur Sprache.

In der Deutung geht der Verf. seine eigenen Wege. Als unsinnig wird jede rein mechanistische Theorie (Maschinentheorie, Tropismentheorie) abgelehnt. Aber auch die geläufigen Erklärungen der Schulpsychologie mit ihren gekünstelten Laboratoriumsversuchen findet der Verf. oft ungenügend oder geradezu falsch. Es gibt nach ihm Mitteilungsformen im wechselseitigen Verkehr der Tiere — wie auch der Menschen —, die man einstweilen okkult nennt; es kommt „Magie" vor, telepathische Übertragung von Vorstellungen und Willensimpulsen; unter „Magie" versteht der Verf. dabei die Fähigkeit, einen Zugang zu den Dingen der Umwelt und zu ihrer Bezogenheit auf das handelnde Subjekt zu finden, der nicht sinnlich vermittelt erscheint. Die Gliederung der Individuen einer Art in körperlich und psychisch differenzierte Formen, besonders ersichtlich bei den staatenbildenden Insekten, führt der Verf. auf das Walten einer den Individuen übergeordneten Artseele zurück. Die Orientierung im Raum sei nicht zu erklären ohne Annahme eines Ursinnes, einer Natursichtigkeit, die eine Art seinsnäherer, „ursprungsnäherer" Verbindung zwischen Tierseele und Umwelt bedeutet. Bei der Besprechung des Instinktes führt der Verf. neben den genannten Erklärungsmomenten auch die entelechiale Durchführung des „Werdeplanes" des Tieres an. Entelechiales Geschehen ist indes nach allgemeinem Sprachgebrauch ein Geschehen, das dem erlebenden Bewußtsein verschlossen bleibt; der Instinkt aber wird immer als „Erleben" aufgefaßt.

Zu einigen Punkten sei kurz Stellung genommen. Unter „Magie" scheint der Verf., wie man aus einigen Bemerkungen schließen muß, doch nur eine mit unbekannten *Sinnen* durchgeführte Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt zu verstehen; denn sie geschieht wenigstens nach Analogie der Erfahrung durch die bekannten Sinne. Über die Artseele spricht sich der Verf. nicht klar aus; es käme nur eine Art platonischer Idee in Betracht, die sich in den Individuen einer Art in ihre Teile differenzierte. Warum soll man aber diese Differenzierbarkeit nicht unmittelbar in der spezifischen konkreten Einzelentelechie suchen? Sie ist in jedem Individium ganz vorhanden, wird aber etwa durch die Verschiedenheit der Ernährung oder durch Befruchtung bzw. Nichtbefruchtung veranlaßt, diese oder jene Teilpotenz zu verwirklichen; bei den Bienen ist das wissenschaftlich festgestellt. Übertragung von Vorstellungen und Impulsen kann man auch bei Tieren wohl annehmen; auch vom Menschen muß auf diese Weise manches übernommen werden, da sonst die „Domestikation" z. B. des Hundes und die Vorgänge bei den sog. denkenden Tieren nicht erklärbar sind. Nie aber wird irgend etwas Gedankliches vom Menschen auf das Tier übertragen; ja, bei der Zähmung, Dressur und Domestikation wird förmlich vorausgesetzt, daß so etwas unmöglich ist, wie es der Verf. bei Schilderung der Zähmungs- und Dressurtechnik eindringlich darlegt. Nur der Mensch hat „Geist", kein Tier hat ihn, vor allem auch kein Affe.

Das Buch zeigt, wie weit wir noch von einem befriedigenden Verständnis der Tierseele entfernt sind, und deckt manche Unzulänglichkeiten der geläufigen Erklärungen auf.

K. Frank S. J.

Ring, Th., Das Sonnensystem ein Organismus. 8° (197 S.) Stuttgart 1939, Deutsche Verlags-Anstalt. *M* 5.—. — Ders., Das Lebewesen im Rhythmus des Weltraums. 8° (289 S.) Ebd. 1939. *M* 6.50.

I. Die beiden Bücher gehören zusammen. Den Inhalt des ersten faßt der Verf. selbst im Untertitel des Buches als eine gestalttheoretische Untersuchung auf. Das besagt: das Sonnensystem erweist sich beim Durchdenken des mathematisch-physikalisch gedeuteten Systems, besonders der Harmonie der Bahnen und Umlaufszeiten, als eine Ganzheit, die im Haupttitel „Organismus" heißt, im Untertitel „Gestalt". Es sei gleich bemerkt, daß nur eine gestaltliche Totalität, eine mathematisch-physikalisch völlig erfaßbare Ordnungseinheit bewiesen wird, aber kein Organismus. Der Verf. stellt ja selbst diesem Kosmos als ein autonomes Gegenstück das Totalsystem der Organismen, den Bios, gegenüber. Dieser Nachweis wird nun ganz unter einem bestimmten Blickpunkt durchgeführt: es soll das Fundament für eine wissenschaftliche Astrologie erarbeitet werden. In der Astrologie treten das Sonnensystem und seine Einzelglieder nicht als quantitative Größen auf, sondern als qualitative. Die Verwandlung der im beschreibenden und messenden Weltbild nur als Quantitäten eingesetzten Körper in astrologische Gebilde geschieht durch Untersuchung der Zahlen, wie sie in der sog. Bode-Titius-Reihe über das Verhältnis der mittleren Sonnenentfernungen der Planeten-Bahnen angegeben sind. In dieser Reihe wird für den Abstand des innersten Planeten, Merkur, der axiomatische Wert 4 angesetzt; dann folgen die weiteren Abstände der Planetenbahnen in der Verhältnisreihe: 4+3, 4+(2.3), 4+(4.3) usw. bis zu dem allerdings erheblich ungenauen Wert 4+(128.3) der Neptunbahn. Diese Formel wird nun untersucht auf den Struktur- oder Systemwert der einzelnen Glieder. Das geschieht durch die Analyse der Zahlen der Bode-Titius-Reihe. Der Verhältniswert einer Zahl findet sich nach dem Verf. ausgedrückt in der mathematischen Operation, durch die sie entstanden ist: durch Addition, Multiplikation, Potenzierung, und durch das, was man aus der relativen Lage einer Bahn unmittelbar auf die spezielle Rolle des einzelnen Sterns ablesen kann. Einige Beispiele solcher Rollen: Sonne: Kern, Mittelpunkt, Zentralisation, Halt im Ganzen; Merkur (der erste, nächste Planet): Verselbständigung des Teiles, Differenzierung des Ganzen. Venus: Verhältnisbeziehung des Teiles und zum Ganzen; Proportionalität. Erde: Gleichmäßiges Anwachsen im Verhältnis der Teile zueinander usw. Werden diese Strukturwerte und ihre Deutungen auf die Gestirne selbst übertragen, dann werden diese aus rein stofflichen, quantitativ völlig begreifbaren Körpern zu astronomischen Gebilden, aber noch nicht zu astrologischen. Um diese Verwandlung in „astrologische" Gebilde zu ermöglichen, muß das Sonnensystem, und indirekt der Gesamtkosmos, von dem das Sonnensystem ein Teil ist, mit der Gestaltung des irdischen Lebens in Verbindung gebracht werden. Das geschieht in dem zweiten Buch.

II. Der Verfasser will eine wissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Kosmos-Bios anstellen. Die Methode ist eindeutig vorgezeichnet: Zunächst sind Kosmos und Bios auf ihren Eigenwert

zu untersuchen, dann auf die Art und den Umfang ihrer Beziehungen. Der Kosmos ist ein geordnetes System von Körpern, von denen jeder nach Masse, stofflicher Zusammensetzung und Stellung im Ganzen bestimmt ist. Durch diese Elemente ist die Wirksamkeit nach außen eindeutig festgelegt. Der Bios ist ein autonomes System, aufgebaut aus Organismen verschiedener Vollkommenheitsstufen — sichtbar z. B. an der Intensität der Individualisierung, von den Pflanzen aufsteigend bis zur „Ich-Person" des Menschen — und vieler Arten, die alle eine ihnen eigene Systemstellung haben. Die Autonomie des Bios zeigt sich deutlich in den Beziehungen zu den Einflüssen der Umwelt: diese wirken nur als Reize zu lebensgestaltenden Reaktionen. Die engste Beziehung hat das Leben zur Erde, ihrer stofflichen Zusammensetzung, ihrer Atmosphäre, ihrer Verteilung von Land und Wasser; die Erde ist aber zugleich der dritte Planet im Sonnensystem mit seinen zyklisch wiederkehrenden Stellungen und seinem Mond und dessen Phasen. So ist das Leben durch den Planeten Erde sternverbunden.

Daraus ergibt sich die Art der Beziehung: sie geschieht durch eine physikalische Einwirkung des Systems auf die Erde, auf die der Organismus reagiert, wie es seiner Seinsstufe, seiner Art und individuellen Disposition entspricht. Alles, was der Verf. als Bestätigung für seine Theorie anführt (mondbezogene Wachstumsvorgänge bei Tieren, die nach Monats- und Jahresrhythmen geregelten Fortpflanzungsvorgänge, die Reaktionen auf Sonnenflecken usw.) fällt in diesen Rahmen. Falls man aus der Erfahrung Anhaltspunkte für weitergehende siderische Einflüsse hätte, müßten sie wissenschaftlich nach Ausgangspunkt, Art und Umfang erforscht werden. Die bekannten Erklärungselemente wären beizubehalten, bis sich etwa herausstellt, daß man mit ihnen nicht auskommt; so tritt die Wissenschaft stets an das Okkulte heran. Alles, was einer derart durchgeführten Erklärung nicht entspricht, wäre astrologischer Aberglaube, wenn auch nicht Astrologie im gebräuchlichen Sinn (mit ihren schicksalsbewirkenden Horoskopen, Tierkreisbildern usw.).

Der Verf. untersucht zunächst, was an den Annahmen der Astrologie „wirklich" sein kann; es gibt ja Sternbilder, die auf eine reale Einwirkung hinweisen, wenn sie nämlich das gesehene Bild wirklicher Sternkonstellationen sind. Das sind aber nur wenige. Trotzdem glaubt der Verf. für die vielfach rein phantastischen Deutungen der vulgären Astrologie einen wissenschaftlichen Ersatz finden zu können. Dieser Versuch ist seine eigene Leistung. Der Einfluß des Kosmos hört auf, ein kausal sich zwingend durchsetzender zu sein; an seine Stelle tritt die „Entsprechung" gleichgerichteter Ordnungsgesetze im Kosmos und Bios. Die gleichsinnige Richtung der beiden Gesetzesreihen ist darin begründet, daß Kosmos und Bios zu einer übergeordneten Einheit verbunden sind, in der die gleichen Gesetze die Anordnungen und Bewegungen der Gestirne einerseits, den Aufbau und die Funktion der Organismen anderseits durchpulsen. Eine von außen bewirkte Auslösung der richtigen Entsprechung zu einer bestimmten Zeit oder Stunde ist unnötig, da Raum und Zeit eine einheitliche Größe sind, in der Raum- und Zeitpunkte geordnet zusammen sind. — Eine von der Erde aus gesehene Gestirnkonstellation kann als Ausdruck eines Gesetzes mathematisch gedeutet werden, wenn sie sich als geometrische Figur (Dreieck, Sechseck usw.) darbietet oder so aufgefaßt werden kann; zu diesen rein abstrakten Strukturgesetzen der Figur, müssen entsprechende Organisationsgesetze im Organismus gefunden wer-

den. Daß man darüber aus der Erfahrung noch nicht viel weiß, ja daß die Nachprüfung der Theorie noch gar nicht begonnen hat, gibt der Verf. zu. Wenn solche Entsprechungen einmal bewiesen sein sollten, dann wäre die Existenz einer bis ins kleinste gehenden Harmonie zwischen den beiden Ordnungen aufgezeigt, aber jeder unmittelbare Wirkeinfluß des Kosmos auf den Bios verschwunden. Für jeden, der die Seinseinheit von Kosmos und Bios und die Einheit von Raum und Zeit nicht annehmen kann, wäre das ganze Problem der Astrologie ungelöst. Die einzige Auffassung, die noch helfen könnte, lehnt der Verf. einfach ab: die nämlich, daß ein über Kosmos und Bios stehender Geist die Ordnungen und ihre Entsprechung schuf und den Dingen selbst zur Ausführung eingab. Diese für jede Erklärung so wichtige Frage fertigt der Verf. mit einem „Bannwort" ab, das da lautet: „Selbststeuerung des Lebens, nicht außerirdischer Machtspruch". Hat denn die Selbststeuerung des Lebens auch die Ordnungsgesetze des Gesamtkosmos und die Entsprechung bewirkt? — Der vulgären Astrologie gegenüber bedeuten die Bücher trotzdem einen Fortschritt, soweit der Verf. die Autonomie des Lebens gegenüber äußeren Einflüssen aus der Biologie übernahm. Dadurch wird jeder fatalistisch zwingende Einfluß auf den Menschen ausgeräumt; er ist auch nicht mehr einseitig in seiner Lebensgestaltung von den Gestirnen abhängig, da gerade bei ihm die Vererbung wirksam ist, ja, wie der Verf. sagt, darauf auszugehen scheint, die Individualitäten festzulegen.

K. Frank S. J.

Bahle, J., Eingebung und Tat im musikalischen Schaffen. Ein Beitrag zur Psychologie der Entwicklungs- und Schaffensgesetze schöpferischer Menschen. gr. 8° (XVI u. 355 S.) Leipzig 1939, Hirzel. *M* 9.80; geb. *M* 11.50.

Das vorliegende Werk ist sachlich der 2. Bd. des in dieser Zeitschrift (12 [1937] 143 f.) besprochenen 1. Bandes über den musikalischen Arbeitsprozeß. Sein Hauptziel ist die Klarlegung der rätselhaften Inspirationen. Die Arbeit beruht auf dem Studium des Lebens der großen Musiker der letzten Jahrhunderte; diese Quelle wird aber wesentlich ergänzt durch eine Art Experiment des Verf.: Er lud viele lebende Komponisten ein zur Vertonung irgendeines aus mehreren übersandten Gedichten und befragte dann eingehend über alle Phasen ihres Werkschaffens dabei.

Über den *Werdegang* der großen Komponisten erfahren wir manches aus ihren Lebensbeschreibungen; so, daß Haydn sein ganzes Leben lang die vorliegenden Meisterwerke intensiv studierte; dasselbe wird berichtet von Händel, Mozart, Beethoven. Bruckner verwendete auf das Studium der Satztechnik 26 Jahre. Die Tätigkeit des Künstlers beginnt mit dem Nachschaffen nach einem Vorbild; später werden Unvollkommenheiten darin erkannt und das Leitbild umgestaltet. — Das *konkrete Werkschaffen* ist manchmal durch einen Auftrag von außen bestimmt; oft ergeben sich beim Musikhören eigene Problemstellungen. Die Vorwegnahme eines Werkes kann abstrakt gedanklich sein oder anschaulich oder gefühlsartig. Die Schaffensmethoden sind sehr verschieden. Eine ist das Phantasieren. So heißt es von Haydn, er habe häufig nach dem Frühstück am Klavier phantasiert, bis er brauchbare Gedanken fand, die er dann sofort als Skizzen niederschrieb. Das, was einfällt, ist bisweilen einer früheren eigenen Leistung ähnlich; sehr häufig liefern auch fremde Werke das Material. Einige entleihen auch aus Volksliedern. Dem stehen gegenüber die

originären Leistungen durch Suchen, Probieren. Man sucht die für einen Text möglichen Ausdrucksweisen und vergleicht sie, wobei man die bereitliegenden Mittel der Tradition benutzt. So finden sich in den Skizzenbüchern Beethovens zu 22 Zeilen Vokalmusik 18 Seiten eigene Skizzen. Schubert experimentiert beständig, bis er die Form beherrscht. — Zur Produktion hilft die Gestaltübertragung. So wird aus einem zu vertonenden Gedicht Sprachmelodie und -rhythmus übertragen. Lully gewinnt in seinen Werken den Musikstil aus der Deklamationsart der großen Schauspieler. Dabei sind die Gefühle besonders wichtig. Heiterkeit wird wiedergegeben durch das Hüpfende, Leichte; Trauer durch Langsamkeit, Schwere; Angst durch Unruhe; kurz es werden die Ausdrucksbewegungen der Gefühle in die Musik übertragen. — Die sogenannten *schöpferischen Pausen* sind bisweilen lange. So schrieb Wagner 5 Jahre vor dem Nibelungendrama nichts. In der Pause wurde ein neues Leitbild erreicht. Ein Musiker berichtet: die Symphonie begann im Januar; die ersten 13 Sätze kamen mit kurzen Unterbrechungen bis Mai; dann eine Leere. Das Finale kam erst nächsten Februar in kurzer Zeit. Der anhaltende Schaffensprozeß offenbart sich im wechselnden Gefühlszustand; er ist die Reaktion auf das wechselnde Gelingen und Mißlingen. Die schöpferische Pause ist ein immerwährender Lösungsversuch, ein inneres Probieren begleitet von Gefühlen. Das sogenannte unbewußte Schaffen ist Schein. Man ertappt sich beim Denken an Motive. So schreibt Mozart, wie ihm auf Reisen, beim Spazierengehen, in schlafloser Nacht Gedanken kommen, sich verbinden. Wenn es dann zum Schreiben kommt, ist es schon fast fertig.

Nun zum Geheimnis der musikalischen *Inspiration*. Oft wird aus dem Spruch Goethes angeführt: Jeder Einfall ist über alle irdische Macht erhaben, das Werk einer höheren Weltregierung. Doch hat er daneben auch ganz andere Erklärungen, wie: das Erfinden ist der Abschluß des Gesuchten. Verf. möchte genauer unterscheiden die Konzeption als die Eingebungen, die sich auf eine spezielle Problembildung beziehen; die Einfälle, die auf die Problemlösung gehen, und teils abstrakt, teils konkret sinnlich sind; endlich die Inspiration oder der rauschähnliche Zustand, worin die Eingebungen auftreten. Die *Konzeption* zunächst wird oft überschätzt; man betrachtete das Kunstschaffen wohl als Kette aus ihnen, während sie nur seltene Höhepunkte eines stetigen Arbeitsprozesses sind. Es ist irrig, daß die Konzeption das Gesamtbild des Werkes in vollendeter Form schaue und es nur technisch nachbilde; es liegt nur eine flüchtige Skizze vor. Ein äußerer Reiz löst etwa eine frühere Problemstellung aus. Anderemale führt die Erinnerung an ein früheres Erlebnis zur Spezialisierung des Problemes, wobei der innere Zusammenhang unbemerkt bleibt; oder die allgemeine Problemstellung wirkt ganz latent, was noch wunderbarer aussieht. — Der musikalische *Einfall* setzt lange Tätigkeiten voraus. Der Musiker nimmt den Plan vorweg, ohne konkrete Einfälle zu haben; etwa abstrakte Einfälle. So heißt es beim Vertonen eines Gedichtes: der Anfang muß trübe klingen; deshalb zackige Melodie, klopfender Anfang; dabei keine bestimmten Tonvorstellungen. Die konkreten musikalischen Einfälle tauchen blitzartig auf. Ihr Umfang ist etwa 2—4 Takte, wie immer wieder angegeben wird; denselben Umfang haben schon die Skizzen bei Beethoven. Manche Einfälle sind wertlos, werden nachher verworfen. Die wertvollen Einfälle sind problembedingt, müssen genügend vorbereitet sein und dem Wertbewußtsein entsprechen. Sie werden

gesucht. R. Strauß: Beim Schaffen ist der Unterschied von Einfall und Arbeit unmöglich; die Leistungen sind immer das Produkt mühevoller Arbeit. Sie sind das Endglied einer zielstrebigen Tätigkeit, die Gefühle sind ihre Vorbedingung. Der Wert des Einfalles wird beurteilt vom Kunstverstand oder Kunstgefühl. Kunstverstand ist die Einsicht, in das Verhältnis der angewandten Mittel und der erreichten künstlerischen Wirkung. Kunstgefühl ist das Gefühl, daß etwas gut oder schlecht ist, ohne die Maßstäbe angeben zu können, eine Automatisierung des Kunstverstandes. Die Einfälle bleiben fast nie so stehen, wie sie in der Inspiration kamen.

Die *Inspiration* endlich betont den subjektiven Eindruck, daß der Einfall einem diktiert werde. Meist werden nur die äußeren Anregungen hervorgehoben, Gespräche, Kritik, Studium. Die werkbestimmenden Erlebnisse werden dabei übersehen, während gerade sie bestimmen, w a s entsteht. Der sogenannte Schaffensrausch ist nicht Ursache, sondern Folge des Einfalles, das Leistungshochgefühl; es kommt oft erst nach dem Schaffen; deshalb erscheint der Künstler den anderen oft wie verrückt geworden. Man kann zwei Typen der Künstler unterscheiden, den Arbeitstyp (A), wie bei Bach, Gluck, Beethoven, Verdi; und einen Inspirationstyp (I): bei Mozart, Schubert, Wolf, Tschaikowsky. Bei A treten die Probleme auf als Ergebnisse einer musikalischen Tätigkeit beim Studium oder Probieren; bei I treten sie mehr von außen heran, beim Hören von Kunstwerken, in der plötzlichen Konzeption. Bei A kommt Inhalt und Form zunächst gedanklich, gewollt, das Schaffen konstruktiv; bei I ist die Vorwegnahme emotional, das Schaffen scheint passiv. Die Lösungsmethoden, die die Mittel und Einfälle herbeiführen, sind bei A mehr das unbewußte Probieren, Experimentieren; bei I liegt die schöpferische Tätigkeit mehr in den Werkpausen, wo nur der Endprozeß sichtbar ist.

Schon nach dieser gedrängten Zusammenstellung der Zeugnisse alter und neuer Musiker dürfte klar geworden sein, daß hier das Problem der schöpferischen Tätigkeit seine psychologisch befriedigende Lösung gefunden hat. Die Übertragung auf andere Gebiete schöpferischer Tätigkeit liegt auf der Hand. Wie ich höre, gedenkt der Verf. auch dieses allgemein psychologische Problem ebenso eingehend zu behandeln. Einstweilen ist es sein großes Verdienst, durch die gewaltige Arbeit vieler Jahre ein Problem der höheren Psychologie zu einer überzeugenden Lösung gebracht zu haben. J. Fröbes S. J.

Christ, K., Geschichte der Bibliotheken im Mittelalter (Handbuch der Bibliothekswissenschaft 3). 4° (S. 90 bis 285) Leipzig 1940, Harrassowitz. Band *M* 80.—.

Um einen Einblick in die geistige Werkstatt der mittelalterlichen Wissenschaft zu bekommen, ist die Kenntnis der mittelalterlichen Bibliotheken und ihrer Entwicklungsgeschichte von großem Nutzen. Aus dieser Erwägung heraus ist das große Unternehmen der Edition der mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands ins Leben gerufen worden. Für die Gesamtdarstellung der Geschichte der mittelalterlichen Bibliotheken besitzt das Buch von Th. Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken, immer noch hohen Wert. Ein neuestes zusammenfassendes Werk ist J. W. Thompson, The medieval Library, Chicago 1939. Die Hauptlinien der Entwicklungsgeschichte arbeitet der inhaltsvolle mit sorgsam ausgewählten Literaturangaben versehene Artikel von J. de Ghellinck heraus: Les

Bibliothèques médiévales (NouvRevTh 65 [1938] 36—55; vgl. Schol 14 [1939] 440 f.). Nunmehr ist im Rahmen des Handbuches der Bibliothekswissenschaft, dessen 3. Bd. die Geschichte des Bibliothekswesens von den Anfängen bis zur Gegenwart bringt, die Geschichte der Bibliotheken des Mittelalters aus der Hand des Direktors der Handschriftenabteilung der Preuß. Staatsbibl. Berlin, Prof. K. Christ erschienen. Sie gibt ein aus gründlichster Sach- und Quellenkenntnis heraus gearbeitetes lebendiges, klares und zuverlässiges Gesamtbild der Entwicklungsgeschichte der mittelalterlichen Bibliotheken auf dem sorgfältig gezeichneten Hintergrund des mittelalterlichen Geisteslebens. Es ist erstaunlich, welch ungeheurer Stoff auf dem verhältnismäßig knappen Raum von nicht ganz 200 Quartseiten verarbeitet und gestaltet worden ist. Die gesamte in- und ausländische Literatur, auch die entlegene, ist mit einer solchen Vollständigkeit angeführt und benutzt, daß auch der Spezialist auf dem einen oder andern Gebiet nur ganz wenig Nachträge machen kann.

Nach einer kurzen Einleitung (90—91) wird als erste Periode die *Frühzeit des 6.—8. Jahrh.* (91—138) behandelt. Es ist diese Periode wie auch die folgenden nach Ländern geordnet. Aus Italien treten uns die Gestalten Theoderichs des Großen, Cassiodors und des hl. Benedikt entgegen. Wir werden mit den päpstlichen Sammlungen in Rom, mit den Klosterbibl. von Monte Cassino und Bobbio in ihren ersten Zeiten bekannt gemacht. In Spanien waren der hl. Isidor von Sevilla, Martin von Braga und Braulio die Träger der Gelehrsamkeit und auch des Bibliothekswesens. Besonders eingehend wird die Ausgestaltung der Klosterbibl. in Irland und England und der von dort durch die Missionierung ausgehende Einfluß auf das Festland, vor allem Deutschland, dargestellt und gewürdigt. Der hl. Bonifatius erscheint auf Grund seiner Briefe als großer Bücherfreund.

Der zweite Abschnitt ist der *Geschichte der mittleren Zeit des 8.—12. Jahrh.* gewidmet (139—220). Er ist gegliedert: die Karolinger, die Ottonen, das 11. und 12. Jahrh. Die großen Verdienste Karls des Gr., an dessen Seite Alkuin als wissenschaftlicher Berater steht, um das Bibliothekswesen seines Reiches durch Anlegung einer Palastbibl., durch Veranlassung einer Bibelausgabe (Alkuinbibel), durch Anfertigung von Abschriften wertvoller Handschriften treten in helles Licht. Sein Sohn und Nachfolger Ludwig der Fromme erhielt 827 durch eine Gesandtschaft des Byzantinischen Kaisers Michael des Stammlers eine kostbare Unzialhandschrift der Werke des Ps.-Dionysius Areopagita, von denen Abt Hilduin von St. Denis die erste von G. Théry O. P. entdeckte und jetzt edierte lateinische Übersetzung hergestellt hat (vgl. Schol 13 [1938] 435). Der größte Bibliophile seines Herrschergeschlechtes war Karl der Kahle. Damals begann auch das Bibliothekswesen in den deutschen Benediktinerklöstern St. Gallen, Reichenau und Lorsch aufzublühen. Von dem Bibliothekar Reginbert von Reichenau stammt die Mahnung an den Bibliotheksbenutzer: Dulcis amice gravem scribendi attende laborem. Tolle, aperi, recita, ne laedas, claude, repone (152). Die Klosterschule von Fulda war die angesehenste Bildungsstätte Europas. Die dortige Bibl. war der Reflex des wissenschaftlichen Lebens, vorzüglich zur Zeit Hrabans, der Alkuin-Schüler in Tours gewesen war. Ch. hat die spätere Geschichte der Bibl. von Fulda in einem eigenen Werk geschrieben (1933). In Frankreich gelangte die Abtei Ferrières durch den Eifer und das Verständnis ihres Mönches und Abtes

Lupus, des ersten „Humanisten" und Verehrers Ciceros, eines Schülers des Hrabanus in Fulda, zu einer berühmten Bibl., die erst durch die plündernden Hugenotten des 16. Jahrh. vernichtet wurde. Das kürzlich erschienene vortreffliche Buch von P. Emmanuel von Severus, O. S. B., Lupus von Ferrières. Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert, konnte Ch. nicht mehr benutzen. — Aus der Ottonenzeit ragt die Denkergestalt Gerberts von Aurillac, des späteren Papstes Silvester II., des Erziehers Ottos II. und väterlichen Freundes Ottos III., empor, der in seiner umfassenden Kenntnis der Antike, in seiner Verehrung für Cicero, in seinem Sammeln von Hss an Lupus erinnert. In Reims interpretiert er die Klassiker und erklärt die damals bekannten Schriften des Aristoteles. In dieser Ottonenzeit blühte das Bibliothekswesen auch in deutschen Klöstern, abgesehen von St. Gallen und Reichenau auch in Niederaltaich, Benediktbeuren, St. Emmeram in Regensburg. Im mittleren Sachsen war Hildesheim durch den kunstsinnigen Bischof Bernward, der seine Sorge auch der Dombibl. zuwandte, zur wichtigsten Kunst- und Bildungsstätte geworden. — Im 11. und 12. Jahrh. haben die Klosterreformen der Kluniazenser und Zisterzienser, die Gründung der neuen Orden der Prämonstratenser und regulierten Augustinerchorherren, dem auch der mit Albertus Magnus größte Theologe deutscher Herkunft im Mittelalter Hugo von St. Viktor angehörte, und auch die Entstehung der Scholastik, deren Vater der hl. Anselm von Canterbury gewesen ist, das Bibliothekswesen vor allem durch Betonung der theologisch-aszetischen Seite beeinflußt. Othloh von St. Emmeram, bekannt als Gegner der Dialektik und weltlichen Wissenschaft, erscheint als das Ideal eines mittelalterlichen Schreibermönches. Groß war die Bücherliebe und Bücherpflege bei den Kartäusern. Die Anfänge der österreichischen Bibliotheken sind mit der Geschichte der in der Ostmark neugegründeten Klöster verbunden. In Italien legten die Basilianerklöster, bes. das Kloster Grotta Ferratta im Albanergebirge, das jetzt noch 653 griechische Hss besitzt, wertvolle Handschriftensammlungen an. In Monte Cassino ließ der Abt Desiderius, der spätere Papst Viktor III., unter dem das Kloster den Höhepunkt seiner geistigen Kultur erreichte, aus allen Wissensgebieten Hss anfertigen und pflegte die Buchmalerei. Am Hofe der Normannenkönige in Palermo wurden Werke des Aristoteles und Ptolemaeus aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Die griechische Handschriftensammlung der Normannenkönige gelangte später in den Besitz der Hohenstaufen und nach deren Sturz durch die Schenkung Karls von Anjou der Päpste und diente dem Freunde des hl. Thomas von Aquin, dem vlämischen Dominikaner Wilhelm von Moerbeke als Unterlage für seine fruchtbare Übersetzungstätigkeit am päpstlichen Hofe.

Der letzte Abschnitt behandelt die *Spätzeit des 13.—15. Jahrhunderts*. Mit dem 12. Jahrh. endet die große Zeit der Klosterbibl. und damit auch die glänzendste und am meisten durchforschte Epoche der mittelalterlichen Bibliotheksgeschichte. Ganz neue Impulse des geistigen Lebens, die Entstehung der Universitäten, die führende Stellung der Mendikantenorden in der Scholastik, die Ausbreitung der Laienbildung, wie sie in der Literatur der Volkssprache zum Ausdruck kommt, wirken auch auf die Bücherproduktion und das Schrift- und Bibliothekswesen umgestaltend ein. Durch die neuerschlossenen und neuübersetzten Massen des aristotelischen, ps.-aristotelischen und neuplatonischen Schrifttums

und der arabischen Philosophie und Naturwissenschaft wurde das Antlitz der Bibl. verändert. Das Studium der antiken Klassiker, das im 12. Jahrh. in den Schulen von Chartres und Orléans eifrig betrieben wurde, wird hierdurch zurückgedrängt, wie dies in dem Gedicht La bataille des VII ars des Henri d'Andeli lebhaft beklagt wird. Wir werden von Ch. über das Verhältnis von Universität (Paris) und Buch unterrichtet, über edita und reportata, über stationarii, exemplaria und petia. Die Bibl. der Sorbonne, des ältesten Pariser Kollegs, ist durch L. Deslisles Ausgabe der ältesten Kataloge bis ins Einzelne bekannt. Ch. gibt auch eine anschauliche Darstellung der Bibl. an den deutschen Universitäten des Mittelalters, von denen Erfurt vor allem durch die Schenkung des Amplonius Ratinck die bücherreichste war. Bei der Behandlung der Mendikantenorden, vor allem der Franziskaner und Dominikaner, wird auf die noch bestehenden Handschriftensammlungen hingewiesen. Für das Bibliothekswesen des Dominikanerordens sind die Schriften des Ordensgenerals Humbert von Romans zurategezogen, der den schönen Satz ausgesprochen hat: Sapientia coelestis est sicut fons qui de coelo venit per canalem librorum. Die Verdienste der Benediktinerreform von Bursfelde und Melk und der Brüder vom gemeinsamen Leben (Fraterherrn) am Ausgang des Mittelalters im Schreib- und Buchwesen werden dargelegt und gewürdigt. Wir erfahren auch, was große Fürsten wie die Hohenstaufen Friedrich II. und Manfred, König Alphons der Weise von Kastilien, die Franzosenkönige Ludwig der Heilige, Johann der Gute und Karl V. in der Anlegung und dem Ausbau von Bibliotheken geleistet haben. An ihre Seite tritt ebenbürtig die päpstliche Bibl. in Avignon, deren Geschichte Kardinal Ehrle geschrieben hat. Ein selbständiger Bibliothekstyp waren auch die Handschriftensammlungen von Privaten, von denen wir Verzeichnisse in der Biblionomia des Richard von Fournival und im Philobiblon des Richard de Bury besitzen. Da die von Richard von Fournival beschriebene Sammlung in den Besitz des Gerhard von Abbeville, eines Zeitgenossen und Gegners des hl. Thomas von Aquin, gelangt ist und von diesem mit Legatvermerken der Sorbonne vermacht wurde, können wir die ganze Bibl. eines hervorragenden Scholastikers des 13. Jahrh. rekonstruieren. Den wissenschaftlichen Handapparat eines Pariser Professors der Theologie aus dem Anfang des 14. Jahrh., des Zisterziensers Johannes Sindewint, kennen wir durch eine Veröffentlichung von A. Pelzer, Livres de philosophie et de théologie de l'abbaye de Ter Doest à l'usage du maître cistercien Jean Sindewint de 1311 à 1319: Annales de la Société d'Emulation, Bruges 1913, 3—34). Die umfangreichste Privatbibl., die wir von einem ganz großen mittelalterlichen Denker noch ganz besitzen, ist die Bibl. des Kardinals Nikolaus von Cues in dem von ihm gegründeten Hospital zu Cues. Mit Mitteilungen über deutsche Bibliophilen des 15. Jahrh. und über die Bibl. in gemeinsamen Nutzen, über öffentliche Bibliotheken in Klöstern, Kirchen und Städten schließt diese überaus inhaltsvolle Geschichte, die mit liebender Hingebung an den Gegenstand geschrieben ist und für die auch jeder Forscher der Geschichte der Philosophie, Theologie und Mystik des Mittelalters warmen und freudigen Dank wissen muß.

Als Ergänzung möchte ich hinweisen auf das dem Verf. noch nicht zugängliche, vieles Neue und bei uns bisher Unbekannte enthaltende Kapitel: Las bibliotecas españoles de la Edad Media in dem von beiden Verfassern mir gütigst übersandten Werk: Historia de la filosofia española. Filosofia christiana de los siglos XIII al

XV por T. Carreras y Artau, J. Carreras y Artau. Tomo I, Madrid 1869, 68—97. — Zur Geschichte der Dominikanerbibliotheken erschien soeben: *C. Lucchesi,* L'antica bibleria dei Patri Dominicani di Bologna alla luce del suo inventario, Bologna 1940.

M. Grabmann.

Neue Forschungen zur ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelms von Champeaux: A. Wilmart, Une rédaction française des Sentences dites d'Anselme de Laon: RechThéolAncMéd 11 (1939) 119—144. — O. Lottin, Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon: ebd. 142—259, 303—323. — F. Stegmüller, Sententiae Berolinenses. Eine neugefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon: ebd. 33—61. — A. Landgraf, Probleme des Schrifttums Brunos des Kartäusers: CollFranc 8 (1938) 542—590. — O. Lottin, Les théories du péché originel au XII[e] siècle. I. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux: RechThéolAncMéd 11 (1939) 17—32.

Nach der Veröffentlichung des überaus reichen Ergebnisses einer vorläufigen Durchforschung mancher deutschen Bibliotheken haben sich die Arbeiten über die älteste scholastische Schule bedeutend vermehrt und ganz neue wertvolle Ergebnisse gebracht. Aus Cod. Vat. Reg. lat. 241 (saec. 12) veröffentlicht zunächst A. Wilmart eine Reihe von Sentenzen der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux oder gibt doch wenigstens zu bereits veröffentlichten Stücken die Varianten des Cod. Reg. an. Es handelt sich zunächst um die Ehelehre der Schule Cum omnia sacramenta ... Coniugium est secundum Isidorum. Daran schließen sich weitere Einzelsentenzen der Schule wie auch Ivo's von Chartres, darunter auch eine neue Überlieferung des Ehetraktates In coniugio figura et vestigium trinitatis (130 f.). Recht lesenswert ist der folgende Abschnitt mit verschiedenartigen Quästionen, die W. unter dem Stichwort De novissimis zusammenfaßt, da die meisten irgendwie diesen Gegenstand behandeln. Es findet sich darunter aber auch z. B. eine über die Weissagung Balaams. Eine Reihe der veröffentlichten Einzelsentenzen sind anderweitig bereits als Eigentum Anselms von Laon, Wilhelms von Champeaux oder ihrer Schule belegt. Für die größere Mehrzahl aber gibt es noch keine Parallele in andern ähnlichen Sammlungen. Man wird also noch prüfen müssen, was sich hier als Eigentum der Schule anderweitig belegen läßt, da in diesen Sammlungen erfahrungsgemäß leicht anderes Gut eingearbeitet wurde. Die Veröffentlichung ist aber der beste Weg dazu und wird so große Dienste leisten. Sehr zu begrüßen ist auch der Anhang der Arbeit, der eine Reihe von englischen Hss der Schule genauer ihrem Inhalt nach beschreibt. Für die Verbreitung der Schule in Deutschland ist bemerkenswert, daß Arundel 350 aus der Kartause von Mainz stammt.

In einem zur weiteren Kenntnis der Schule von Laon ganz wesentlichen Beitrag gibt Lottin in Fortführung der Arbeit von Wilmart eine Reihe kürzerer Sentenzen der Schule zum erstenmal heraus, die er mit anderen bereits veröffentlichten in englischen und französischen Hss fand. Die Arbeit ergibt zunächst mit neuer und voller Sicherheit, daß Anselm von Laon Gen, Röm, 1 Cor und Hebr kommentiert hat. So heißt es in der 44. Sentenz, die L. edierte (320): De lectione magistri An-

selmi laudunensis in prima epistola ad Corinthios; von der Römerbrieferklärung ist Nr. 27 (313) ein langes Excerpt erhalten, das übrigens sehr gut die Eigenart der anselmianischen Erklärung belegt: Wortexegese mit bereits stark einsetzenden Quästionen, die in sie eingeschoben wurden. Über die Erklärung des Hebr berichtet Sentenz Nr. 7 (254): Super hunc versum [Hebr 2, 10] magistro Anselmo exponente hanc sententiam colligimus. Eine Reihe der hier von L. zugänglich gemachten Einzelsentenzen trägt ausdrücklich den Namen Anselms. Andere Stücke der Sammlungen wurden von L. bereits als nicht zur Schule gehörend ausgeschieden (so z. B. eine Sentenz, die eine Bearbeitung von Hugo von St. Viktor, De modo orandi, ist [251]). Für die übrigen gedruckten anonymen Stücke ist selbstverständlich im einzelnen auch hier noch die Zugehörigkeit zur Schule näher zu belegen, besonders für jene, die nur in einer der Sammlungen aufgefunden wurden. Sehr wertvoll ist endlich der Hinweis auf Cod. 151 von Cambridge Caius et Gonv. Am Schluß der hier überlieferten sog. Sent. Anselmi heißt es nämlich: hucusque sententiae magistri Radulfi (243). Hier tritt also neben Uutolf des Clm 14730 Anselms Bruder Radulf als Zusammensteller der Sent. Anselmi auf. Ist nicht Uutolf dann ein Verlesen für Radulf? Das wäre jedenfalls eine Hypothese, die der Untersuchung wert wäre. — Nun noch einige weitere *Ergänzungen:* Sentenz Nr. 3 findet sich auch in Wien, Nationalbibl., Cod. 1705, fol. 63$^{v}$ f. (vgl. Das Schrifttum 386); Nr. 37 auch im Bamberger Florilegium Patr. 93, fol. 100 (Schrifttum 122); Nr. 45 ist ein Stück aus Anselms berühmtem „Eucharistiebrief" (Schrifttum 194, 40—196, 66), für dessen Echtheit Nr. 44 ein gutes Zeugnis ausstellt, da diese Sentenz die Grundidee des „Briefes" ausdrücklich als Sinn der Erklärung Anselms zu 1 Cor vorlegt (vgl. dazu unten die Besprechung zu Landgraf); Nr. 50 ist der gedruckte Schluß der Ehelehre Cum omnia sacramenta (ed. Bliemetzrieder 151); zur oben angeführten Exegese von Hebr 2, 10 in Nr. 7 siehe die Veröffentlichung unter den Werken Anselms von Canterbury (PL 167, 1055 ff.), wo auch eine andere Einzelsentenz Anselms von Laon die fast gleiche Überschrift trägt: Exponente magistro Anselmo hec collegit N. amanuensis (nicht amandensis). Die Ehelehre In primis hominibus (251) steht weiter in Paris, Bibl. nat. lat. 18108, fol. 160—169$^{v}$ (Schrifttum 275[20]). Eine größere Anzahl der hier veröffentlichten Sentenzen findet sich in der großen Summe der Schule *Prima rerum origo* wieder. So ein größeres Stück aus Nr. 27 (Zeile 10—99), das in der Überlieferung von Clm 2598 auf fol. 40—41$^{v}$ steht; ferner Nr. 39 in Clm 2598, fol. 51 und Nr. 49 (Zeile 34—57) in Clm 2598, fol. 37$^{v}$; Nr. 25 in Clm 2598, 50$^{v}$; Nr. 43 in Clm 2598, 51; Nr. 48 in Clm 2598, 54. Die notwendige Frage, ob hier in den losen Sentenzen Auszüge aus Prima rerum origo vorliegen oder Quellen, entscheidet die Sentenz Nr. 27. Sie bringt eine ganz zusammenhängende Erklärung des 7. Kap. des Römerbriefes, aus der unsere Stelle mitten herausgerissen ist. Daher kann sie nur vom Verfasser von Prima origo aus dieser Kommentarstelle übernommen worden sein. Die Sentenz ist also Quelle, kein Auszug. Das beweist auch ihr Einbau in Prima rerum origo. Hier steht sie zwischen zwei anderen Quellen der Summe eingeschoben. Voraus geht ein Stück aus einer Sakramentenlehre, wie ich sie in vielen Hss der Schule feststellen (Schrifttum 230) und aus ihnen veröffentlichen konnte (ebd. 282 ff.). Es folgt eine Stelle aus den Sent. Anselmi: Abraham genuit Ysaac (ed. Bliemetzrieder 92, 9 ff.). So handelt es sich bei Prima rerum origo also

deutlich hier um eine Sammlung und Zusammenstellung aus mehreren Quellen. Daher geben die hier von L. veröffentlichten Einzelsentenzen uns zugleich eine neue Quelle für die weit verbreitete Summe der Schule Prima rerum origo: Sie ist nicht nur, wie bisher schon festgestellt (Schrifttum 171 ff., 249 f., 258 f.) aus den Anselmsentenzen, Potest queri quid sit peccatum, der obengenannten Sakramentenlehre und anderen Einzelquästionen der Schule wie Dubitari solet a multis, an elemosine (Clm 2598, fol. 55; ed. Schrifttum 112), Auctoritate sanctorum patrum (fol. 56; ebd. 156 f., 380 f.), Symoniaca heresis a Symone (fol. 58; ed. Lefèvre 50), De corpore Domini sic oportune (fol. 68$^{v}$; Schrifttum 144 ff.), Prophetia interpretatur visio (fol. 47; ed. Lefèvre 75 ff.) zusammengesetzt, sondern hat auch die nun von L. veröffentlichten Sentenzen benutzt. Dabei ist sehr wesentlich, daß sich alle diese Quellen nicht überschneiden, sondern aneinandergefügt in Prima rerum origo finden, was ein deutliches Zeichen der Zusammenstellung ist. Der neuerdings vorgelegte Grund für das umgekehrte Verhältnis liegt in der angenommenen früheren Entstehung der *Sent. Atrebatenses* (ed. Lottin), die bereits das gesamte Material von Prima rerum origo im Kern enthalten, wenn auch in kürzerer Form. Somit wäre die Benutzung von Quellen, welche die ausgeführtere Darstellung bringen, für Prima origo nicht möglich, sondern sie müßten, wie etwa die Sent. Anselmi, Auszüge aus Prima rerum origo sein. Ich werde in einem bereits fertig vorliegenden eigenen Artikel belegen, daß die Sent. Atreb. eine kürzende Zusammenstellung aus den Sent. Anselmi, Prima rerum origo und den Sent. div. paginae sind. Dadurch läßt sich ihr systematischer Teil ganz decken und zwar sind diese Quellen wiederum ohne, daß sie sich überschneiden, benutzt. Es müßte also beim umgekehrten Verhältnis die eine kürzende Summe genau das weggelassen haben, was die andere benutzte und so fort bei den weiteren Kürzungen. Somit gehören die Sent. Atreb. einer späteren Zeit der Schule an. Durch die neuen Quellen, die L. für Prima rerum origo bringt, wird daher erneut die Arbeitsart des Verfassers von Prima rerum origo belegt und zugleich die grundlegende Bedeutung einer ihrer Quellen, der *Sent. Anselmi* bewiesen, die sich nicht nur in der Verbreitung zeigt, sondern auch in ihr als Quellenwerk der meisten übrigen Summen der Schule gründet. Für die Entstehung der Sent. Anselmi wie der andern Werke und Sentenzen der Schule belegt das Material des vorliegenden Artikels weiter ihr Werden aus der Tätigkeit Anselms als *Exeget:* aus den in die Bibelerklärungen eingeschobenen größeren Quästionen wird später die systematische Summe zusammengestellt — wohl erst von Anselms Schülern. Wir beglückwünschen den Verf. also zu diesen Veröffentlichungen, die Gelegenheit geben zu so weitgehenden Folgerungen für das Entstehen der Scholastik.

An Hand des von ihm gefundenen Cod. theol. lat. oct. 140, fol. 1$^{v}$—15$^{r}$, der Berliner Staatsbibliothek, gibt Stegmüller in musterhafter Edition eine Sentenzensammlung heraus, die er „Sententiae Berolinenses" nennt. Gemäß der kurzen Einführung in die Edition kann es sich bei diesem Werk nicht um „eine späte Bearbeitung oder Abkürzung irgendeiner der bis jetzt vorliegenden Sammlungen" handeln. Wenn auch „ihre genaue Stellung unter den Sammlungen der Anselmschule an Hand des bisher vorliegenden Materials noch nicht eindeutig geklärt werden kann", so „dürfte sie immerhin eine sehr frühe Stufe der Sammlungen darstellen" (39). Die durch die Ausgabe möglich gewordene eingehendere Untersuchung mit den übrigen Quellen zeigte Ref. nun,

daß die Berliner Sammlung eine *abkürzende Bearbeitung des bekannten Sentenzenwerkes Deus summe atque ineffabiliter bonus* (vgl. darüber Weisweiler, L'Ecole d'Anselme 376 ff. und Das Schrifttum 17 f., 129 ff.) ist und zwar in dessen längerer Form, wie sie uns etwa in Clm 22307 und Clm 4631 (nicht etwa in Bamberg Patr. 47) erhalten ist. Freilich hat der Verfasser der Berliner Sentenzen nicht schematisch gekürzt, sondern, wie es bei den Werken der Schule so oft der Fall ist, auch andere Quellen eingearbeitet. St. hat das vorzüglich im Apparat für die Anselmsentenzen bzw. Prima rerum origo als Quellen der Berliner Sammlung gezeigt. Die Benutzung von Deus summe beginnt schon mindestens bei der Lehre von der Schöpfung und geht dann bis zum Schluß des Werkes durch. Dabei ist es interessant festzustellen, warum die Berliner Sentenzen im Gegensatz zu allen andern Darlegungen der Zeit nach der Darstellung der Schöpfung, des Sündenfalles und einer kurzen Lehre über die Seele so plötzlich gleichsam mit einem Salto mortale zur Lehre von der Ehe übergehen. Die Lösung findet man in Clm 22307 und Clm 4631. Hier schließt die Quelle Deus summe mit der Lehre von der Seele. Dann beginnt ein ganz *neuer* Traktat über die Ehe mit dem Incipit: In primis hominibus fuit coniugium (vgl. L'Ecole d'Anselme 377). Sie steht als eigener Traktat auch in der Pariser Hs Clpn 18108, fol. 160—169$^{v}$ (siehe Das Schrifttum 275) und Brit. Mus. Royal. 11 B XIII (vgl. Lottin, Nouveaux fragments 251). Der Zusammensteller der Berliner Sentenzen hat also in seiner Vorlage anschließend an seine Quelle aus der Anselmschule Deus summe offenbar auch diese Ehelehre gefunden und sie sofort in sein Werk eingebaut. — *Beweis* für die Beziehung der beiden Werke wie zugleich für die Abhängigkeit der Berliner Sentenzen von Deus summe sind z. B. die langen Darlegungen über den Menschen als imago und similitudo Dei oder über Gottes Willen, wie sie sich in dieser besonderen Eigenart nur in diesen beiden Werken finden. Dabei verrät Deus summe in ihrer noch ungeordneten Menge der Väterzitate noch deutlich das Suchen, während die Berliner Sentenzen an beiden Stellen eine klar durchgeführte Anordnung zeigen. Die Väterzitate sind ferner durch das ganze Berliner Werk hindurch vielfach stark überarbeitet. St. zeigte das ausgezeichnet, indem er solche Stellen im Apparat in der echten Formulierung wiedergab. In dieser finden sie sich noch in Deus summe. Endlich sind in der Berliner Sammlung einzelne Väterzitate bereits in einfache Sentenzen umgearbeitet und aufgelöst, so daß sie als Meinung des Bearbeiters erscheinen, während in Deus summe der Text noch als Väterzitat angeführt ist. So etwa in der Frage der Sünden des Paradieses (ed. St. 49, 32 ff.), die Deus summe mit Recht als Augustinustext bringt. Der Bearbeiter löst sie in den Berliner Sentenzen auf unter Beifügung neuer Formulierungen und unter Weglassung des Namens Augustins. — Da nun, wie ich nachwies (Das Schrifttum a. a. O.), Deus summe erste eine recht *späte* Bearbeitung der Schule ist, müssen die Berliner Sentenzen als ein *letzter Ausläufer der Schule* betrachtet werden. Weil ferner mancherlei anderes Material eingearbeitet wurde — ob z. B. die Ehelehre In primis homnibus auch in ihrer ursprünglichen Quellenform zur Anselmschule gehört, erscheint sehr fraglich; für ihre Bearbeitung hat auch St. außer Fragestellungen keine eigentlichen Parallelen zur Anselmschule gefunden — sind die Berliner Sentenzen als ganze nicht als Schulansicht ohne weiteres anzusehen. Ihre Lehre kann als Schulmeinung nur dort

gelten, wo sie durch andere Quellen der Schule belegbar ist. Die Sentenzen bleiben aber ein schönes Zeugnis für die Ansichten der *Zeit* gerade in ihrer Zusammenstellung verschiedener Quellen. — Zu dem als „neue Hs" auf S. 38 genannten Cod. 34 der Klagenfurter Studienbibl. vgl. bereits Schol 13 (1938) 260.

Die gründliche, auf vielen zeitraubenden Einzelbeobachtungen beruhende Arbeit von Landgraf bringt als wesentlichstes Ergebnis, daß einer der beiden bei Migne gedruckten Kommentare über die Psalmen bzw. die Paulinen Bruno sicher nicht angehören kann. Das zeigt die Verschiedenheit der Beweisführung an einigen Stellen, wo ein unmittelbarer Inhaltsvergleich möglich ist; das belegt noch deutlicher die ganz verschiedene äußere Form. Man könnte zu letzterem noch das unausstehlich oft im Paulinenkommentar wiederholte „inquam" — es erinnert an die Abhandlung Potest queri quid sit peccatum (vgl. Schrifttum 260 ff.) — anführen, das im Psalmenkomm. ganz fehlt. Die früheste Zuteilung des gedruckten Paulinenkomm. an Bruno läßt sich heute jedenfalls erst im 15. Jahrh. feststellen, wenn es auch um die Sicherheit, daß Bruno einen solchen geschrieben hat, sehr gut steht (vgl. Mabillon, Hist. litt. IX, 246). Für den Psalmenkomm. mit dem gedruckten Incipit aber liegt ein Zeugnis des 12. Jahrh. vor. Immerhin verlegt L. den Paulinenkommentar wegen der inhaltlich gleichen Richtung mit der Psalmenerklärung „in die Schule Brunos" (590). Interessant ist nun, daß der Paulinenkomm. nach L. zwei ähnliche und eine ganz gleiche Ausführung bringt wie die von mir veröffentlichten Sentenzensammlungen der Anselmschule Dubitatur a quibusdam und Augustinus: Semel immolatus est Christus (563—565). Es ergebe, so schließt L., sich daraus, daß der vorliegende Paulinenkomm. der Brunoschule auf den Anselmkreis Einfluß genommen hat, besonders da auch die Glosule glosularum u. a. die von mir ganz gefundene exegetische Weiterform des sog. eucharistischen Anselmbriefes in ihren Korintherbriefkommentar aufgenommen und eingebaut haben (565—570). Somit verdiene Bruno statt Anselm „Vater der Scholastik" genannt zu werden. — Die jetzt von Lottin veröffentlichte 44. Sentenz (Nouveaux fragments 320) gibt die Lösung des ganzen Problems. Sie ist nämlich nichts anderes als die bekannte Stelle aus dem Komm. zu 1 Cor 10, 16 f. des Ps. Bruno, die bereits J. Geiselmann als Grundlage und Quelle für den Abendmahlsbrief bzw. die exegetische Quästio Anselms von Laon angesehen hat (ThQschr 111 [1930] 332 f.; 347 ff.). In der Quelle Lottins (saec. 12) ist sie ausdrücklich Anselm zugeschrieben: De lectione magistri *Anselmi* laudunensis in prima epistola ad Corinthios = PL 153, 176. Wir haben also in dem Ps. Bruno-Paulinenkommentar eine exegetisch eingebaute Erklärung, die Anselm zum Verfasser hat. Gehört also der Kommentar ihm an? Ich möchte das nicht glauben, sondern annehmen, daß es sich um die Einarbeit eines aus einem andern, dem echten Kommentar Anselms, genommenen Textes (oder einer bereits aus ihm losgelösten Einzelabhandlung) handelt. Die Einarbeit ist nämlich nicht so ganz gelungen, da sich am Schluß die Erklärung etwas überdeckt. Man findet ferner in diesem Ps. Bruno-Komm. noch andere Auszüge aus Werken der Schule. So z. B. die von Lottin (a. a. O.) veröffentlichte 39. Sentenz über das Wohnen Gottes im Schoß der Jungfrau = PL 153, 303; ferner aus der Eucharistielehre der Schule De corpore Domini sic oportune videtur agendum ein Stück, an dem gezeigt wird, wie richtig Christus das Sakrament nach der Feier des Osteropfers eingesetzt hat: Clm 2598,

fol. 69 = PL 153, 185. Auch hier steht die Darlegung in der syst. Eucharistielehre durchaus einheitlich im Gesamtrahmen und ist dort auch ausführlicher; also ein guter Beleg, daß sie im Kommentar, wo sie lose steht, nur ein Exzerpt aus anderer Quelle darstellt. Der *Ps. Bruno-Paulinenkommentar* ist also *ein Werk des Kreises um Anselm von Laon.* Als Verfasser kommen wohl am meisten Johannes Turonensis, der Schüler Anselms, oder Radulf, Anselms Bruder, in Betracht, denen in Clpn 14142 bzw. 15601 eine Form des Kommentars zugeschrieben wird, die nur im Römerbriefkomm. abweicht. (L. belegt aber gut, daß die ursprüngliche Form die gedruckte ist.) Wir sind so um eine bedeutende Quelle dieser Schule reicher geworden. Die Anregung dazu verdanken wir der vorliegenden Untersuchung. Denn sie hat die mühsame Vorarbeit dazu geliefert.

Zum Schluß sei auf eine erste, wiederum ganz wesentliche, inhaltliche Untersuchung der Lehre der ältesten scholastischen Schule durch Lottin hingewiesen. Er nahm sofort eines der Zentralprobleme der Schule: die Erbsündenlehre. In eingehender Darlegung aller jetzt bekannten Quellen und Hss ist als Ergebnis der ganz augustinische Charakter der Schule nun auch inhaltlich gezeigt. Mit Augustin erklärt sie die Erbsünde aus der physischen (nicht nur moralischen) Einheit des Menschengeschlechtes und entnimmt aus seinen Lehren auch die Lösungen vieler Teilfragen. Freilich konnte L. auch Unterschiede feststellen, die die Selbständigkeit der Schule und ihr Weiterarbeiten an der Frage belegen. Der Traduzianismus wird endgültig und fast allgemein zurückgewiesen; die Erbsünde nicht mehr auch in die Unwissenheit, sondern allein in die Begierlichkeit verlegt, ja diese Begierlichkeit wird so sehr zum Zentralpunkt der Erbsünde, daß die Natursünde zu stark zurücktritt. Ein Einfluß der Lehre Anselms von Canterbury konnte auch von L. nicht festgestellt werden. So zeigt die Arbeit Lottins gut die Traditionsgebundenheit der Schule wie ihr selbständiges Weiterdenken über ihren Meister Augustin hinaus. Es war für den Beginn der großen wissenschaftlichen Auseinandersetzung von nicht zu übersehbarer Bedeutung, daß in dieser konservativen Schule das Traditionsgut noch einmal klärend und zugleich mutig weiterführend gesammelt wurde. So geht von ihr aus der breite lebendige Überlieferungsstrom in die Scholastik.

H. Weisweiler S. J.

Schmitt, K., Die Gotteslehre des Compendium theologicae veritatis des Hugo Ripelin von Straßburg. (Eine deutsche theologische Terminologie des 14. Jahrhunderts.) gr. 8° (127 S.) Münster [1940], Regensberg. M 3.20.

Zwei voneinander verschiedene Dinge sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Zunächst der Nachweis der Abhängigkeit oder vielmehr der *Anlehnung* des ‚Compendium theologicae veritatis' *an Bonaventuras ‚Breviloquium'*. Hugo selbst gibt in der Vorrede als seine Arbeitsweise an ‚de magnorum theologorum scriptis breve Compendium colligere dignum duxi'. Sch. schränkt seine Untersuchung auf die eigentliche Gotteslehre ein: Gotteserkenntnis, Gottes Dasein und Eigenschaften, Trinität (Dasein, Erklärung des Geheimnisses, Relationen und Konstitution der Personen), Schöpfung als Werk und Bild der Dreifaltigkeit. Das ist, wenn auch in anderer Schematisierung, im wesentlichen der Inhalt des ersten der sieben ‚Bücher' des Compendiums, dessen 34 (nach anderer, in der

mittelhochdeutschen Übersetzung durchgeführter Zählung 38) Kapitel mit den 9 Kapiteln der Pars prima des ‚Breviloquiums' im Hauptteil der Untersuchung inhaltlich verglichen werden. Nicht sklavisch benutzt Hugo seine Vorlage und auch nicht ausschließlich. Als Schüler hat er den großen Meistern, darunter auch Albert dem Großen, seinen Dank abgestattet, indem er ihre Lehren klar und tief zusammenfassend einem weiteren Kreis vermittelte.

In Verbindung damit prüft nun der Verfasser die *deutsche theologische Terminologie* der Karlsruher Übersetzung St. Georgen 77, die eine Teilübersetzung des Compendiums in mittelhochdeutscher Sprache enthält. Über den Charakter der Übersetzung äußert sich der Verf. nicht, nur die Terminologie wird deutlich herausgestellt, jedoch ohne weitere philologische Erläuterungen. Wenn sich somit ein reiches terminologisches Material zu dem überaus genau lehrhaft entwickelten Gegenstand ergibt, so kann es natürlich beim Charakter der Übersetzung nicht ausbleiben, daß auch Ungenauigkeiten infolge Verlesung, Verschreibung u. ä. miteinfließen. Leider wird dadurch die Vorstellung von der Übersetzung sehr geschwächt. Insbesondere ist dies der Fall bei den Texten des angefügten ‚Wortschatzes' S. 112—127, die nicht wörtlich die Handschrift wiedergeben, sondern mit den verschiedenartigsten Änderungen durchsetzt sind. Einige Einzelheiten: Zur Literaturangabe S. 7 f. wäre u. a. zu verweisen auf W. Stammler, der in ‚Prosa der deutschen Gotik' (Literarhistorische Bibliothek, Bd. 7) Berlin 1933, auf S. 24 f. ein Kapitel der Handschrift abdruckt. Die Ansicht über ‚funklin' und ‚stuklin' mit dem Hinweis auf Meister Eckhart (29) wird sich bei näherer Prüfung nicht aufrecht erhalten lassen, da ‚funklin' deutlich als Übersetzung von ‚syntheresis' bei ‚conscientia' dem Willensbereich eingeordnet wird. Die Unmittelbarkeit der Übersetzung wenigstens der Bibelzitate (110) oder auch das Vorhandensein von vermeintlichen Zusätzen (29, Anm. 75) kann nur entschieden werden, wenn festgestellt worden ist, welche handschriftliche Form die Vorlage der Übersetzung besessen haben mag. ‚bescheidenheit' als ‚ratio' „mit dem Unterton des Beschränktseins, des Sichbescheidenmüssens" (28) zu bezeichnen, wird dem Tatbestand des intellektuellen Wortgefüges nicht gerecht. Gegenüber der Bemerkung (30, Anm. 8), im Compendium sei außer dem Boethiuszitat, I, 19, „nicht mehr von Gott als ‚Beweger' die Sprache" ist darauf hinzuweisen, daß sich der Ausdruck dreimal findet in II, 39, in der Übersetzung fol. 68$^{rb}$ 27, 36, $^{va}$6 und einmal VI, 32, in der Münchener Handschrift cgm 211, fol. 197$^{ra}$, an allen genannten Stellen gleicherweise übersetzt mit ‚der erste beweger'. ‚rede' (29 und Anm. 72) als ‚ratio' ist nicht nur Beweisgrund, insbesondere nicht für das Dasein des Buches des Lebens; hier (fol. 29$^{va}$, fol. 33$^{rb}$ 3—10) bedeutet es in der Verbindung ‚reden vnd bilde' die ‚rationes aeternae in mente divina', die Ideen. An anderen Stellen (fol. 36$^{vb}$ 27 ff., 37$^{ra}$ 6 ff.) in Verbindung mit sache (redlich, samlich, naturlich sache, rede des samens, sachlich rede) ist es Ausdruck für die rationes causales, seminales, naturales. ‚gemischet licham' ist (94, Anm. 252) an der angegebenen Stelle wie auch an anderen Fehlübersetzung: corpus mixtum statt mysticum.

„Eine sprachliche Untersuchung sollte in dieser Arbeit nicht geliefert werden" (108). Die mittelhochdeutsche Übersetzung des ‚Compendium theologicae veritatis' und auch die Stuttgarter Übersetzung ausgewählter Stücke der Summa theologiae fordern geradezu eine solche. Rez. hofft in absehbarer Zeit von einer anderen

Blickrichtung her die Terminologie des deutschen Sprachschatzes der mittelhochdeutschen Übersetzung unseres Compendiums auf Grund der handschriftlichen Überlieferung nach den ca. 15 Handschriften vorliegen zu können. H. Fischer S. J.

Eckhardt, W. und v. Ročycki, H., Deutsche Verfassungsgeschichte vom germanischen Volksstaat bis zum Dritten Reich (Schaeffers Neugestaltung von Recht und Wirtschaft 13, 3). gr. 8° (164 S.) Leipzig 1940, Kohlhammer. *M* 3.50.

Die Schilderung der Verfassungsentwicklung beginnt bei den Germanen um 2000 v. Chr. Es folgen die Frankenzeit und das 1. und 2. Reich; für das Dritte werden nur die Grundlagen der Verfassung aufgezeigt, da Heft 13, 1 diesem Gegenstand gewidmet ist. Auch die Zeiten zwischen den Reichen sind berücksichtigt.

Unter Verfassung verstehen E. und R. die Grundlagen des öffentlichen Rechts: die Art der Führung, ihr Verhältnis zu unter- oder nebengeordneten Gewalten, die Verwaltung, das Heeres- und Gerichtswesen. Die Verf. suchen den Geist der Zeiten, damit die letzten Quellen der Aufstiege oder Niedergänge aufzuzeigen, so daß sich die Umrisse einer deutschen Kulturgeschichte ergeben. Die Beurteilung geschieht im Lichte der nationalsozialistischen Weltanschauung. Die einheitliche Durchführung dieser großenteils neuen Sicht für mehrere Kulturgebiete in den verschiedenen Zeiten war eine bedeutende Geistesarbeit, die durch die gewählte Kürze des Ausdrucks und das übersichtliche Druckbild erst recht zur Wirkung kommt. Jedem Abschnitt geht eine Übersicht voraus. Österreich wird bereits in die Darstellung mit einbezogen; die späteren Ereignisse treten noch zurück.

Die Entwicklung kommt, wie schon der Titel andeutet, einer Kreisbewegung nahe: Über den wegen des Lehnswesens schwachen Fürstenstaat des 1. Reiches und den volksfremden, „aristokratischen" Staatenstaat des 2. Reiches führt der Weg heute zum germanischen Volksstaat mit Führertum, Ehre und Treue zurück, aber auch in bewußter Eigenart über ihn hinaus.

Was die katholische Kirche angeht, so zeigt sich die sonst einheitliche Linie hier nicht so deutlich. Die Kirche erscheint zunächst als Stütze des Königtums (17). Später aber mußten Papsttum und Kaisertum zu tragischen Verwicklungen führen, da beider Ziel die „Weltherrschaft" war (28). Da drängt sich die Frage auf: Warum krönte der Papst den Kaiser? Die Bulle Unam sanctam lehnte für das Papsttum feierlich die weltliche Macht über die Fürsten ab, wie später das Vatikanische Konzil die weltliche Souveränität nicht antasten wollte; doch sollte der katholische Staat mit seiner Macht dem ewigen Heil des Volkes dienen (zu 44; 127). Der Niederbruch des 2. Reiches wird zum großen Teil dem Liberalismus zugeschrieben. Daß nun die katholische Kirche — nicht erst seit gestern — stets dem Liberalismus wie der Freimaurerei und dem Marxismus Widerstand leistete, fällt bei der Beurteilung nicht in die Waagschale. Ihr Widerstand war nicht erfolglos; daß „die" deutsche Industriearbeiterschaft damals dem Marxismus zum Opfer gefallen sei (129), gilt für die katholische Arbeiterschaft im großen ganzen nicht. Für das Mißlingen des Bismarckschen Kulturkampfes wird als Grund angegeben: Staatliche Mittel müßten gegenüber einer geistigen Bewegung versagen (128).

Die gedrängte Übersicht über die Verfassung des Dritten Reiches ist beachtenswert. Nach E. und R. besteht die Weimarer Verfassung rechtens weiter; nur wird sie durch entgegenstehende Gesetze immer mehr gegenstandslos. Die neue, ungeschriebene Verfassung ist grundgelegt im Parteiprogramm und in den neuen Staatsgrundgesetzen. Danach ist das Reich nur *ein* Staat, der, geleitet von einem durch eigene Leistung und die Treue der Gefolgschaft, insbesondere des Führerordens, der Partei, berufenen Führer, im Geiste des Grundsatzes „Gemeinnutz geht vor Eigennutz" der Reinheit und Kraft des Volkes dient.

Die Hinweise dürften die Wichtigkeit des Buches für die Auffassungen der Kirchengeschichte und des öffentlichen Kirchenrechts dartun. (Zu 31: Aachen gehörte zur Diözese Lüttich. — 33 Z. 19 v. u. muß es heißen: Geschäftsordnung. — Zwischen 78 und 79 ist eine Lücke.) J. Gemmel S. J.

# Aufsätze und Bücher.

## 1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Nestle, W., Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. gr. 8° (VIII u. 572 S.) Stuttgart 1940, Kröner. *M* 15.—; geb. *M* 18.—. — Dieses ganz aus den Quellen gearbeitete Werk betrachtet die Geschichte des griechischen Geisteslebens, insbesondere der griechischen Philosophie von ihren Anfängen bis auf Sokrates daraufhin, inwieweit in dieser für das griechische und gesamteuropäische Geistesleben ungemein wichtigen Periode die herrschende religiöse Welt- und Lebensanschauung allmählich außer Kraft gesetzt wurde. Die Darstellung ist nicht nach den verschiedenen Erkenntnisgebieten, sondern nach Personen als den Trägern der neuen Gedanken und Anschauungen angeordnet. Mythos, d. h. unwillkürlich und bewußt gestaltendes bildhaftes Vorstellen, und Logos, d. h. bewußt zergliederndes und verbindendes begriffliches Denken, durchdringen sich bei den Griechen in vielfacher Weise und treten allmählich in einen Gegensatz auseinander, seit einmal das kritische Denken erwacht ist, d. h. seit dem 6. Jahrh. v. Chr. In dem langen Ringen zwischen Mythos und Logos blieb der Logos Sieger und gab in einer der verschiedenen Richtungen hellenischer Philosophie den vielen Menschen, die mit der alten Religion zerfallen waren, einen Halt. Der entscheidende Schritt vom Mythos zum Logos erfolgte in Jonien, wo die mythische Götterauffassung allmählich zu einem künstlerischen Spiel der Dichter wurde und im Geiste einzelner überragender Persönlichkeiten anstelle der mythischen eine rationale Auffassung von Welt, Natur und Menschenleben trat. Schon die allegorische Mythendeutung der Orphiker wurde trotz ihrer apologetischen Tendenz eine Kritik des Mythos wider Willen, während die ungefähr gleichzeitig einsetzende rationalistische Mythendeutung von Anfang an eine bewußte und absichtliche Berichtigung eines im Mythos vermeintlich enthaltenen geschichtlichen Vorgangs war. Allegorische und rationalistische Mythendeutung lebten fort bis zum Ende des Altertums. In Athen drangen die an der Peripherie der hellenischen Welt ins Leben getretenen neuen Ideen in dem Maße ein, je mehr es Mittelpunkt des geistigen Lebens der Nation wurde. Sehr eingehend sind Entstehen und Wesen der Sophistik sowie die Wirksamkeit der einzelnen Sophisten dargestellt. Sokrates hatte zur Sophistik ein ähnliches Verhältnis wie Kant zur Aufklärung des 18. Jahrh.: er ist zugleich ihr Vollender und ihr Überwinder. Ihr Vollender, indem er Staat und Religion der Ethik unterwarf, diese selbst aber aus dem rationalen Denken ableitete; er ist Überwinder der Aufklärungsbewegung, insofern er ein unbegrenztes Vertrauen zu dem von der Gottheit gewirkten Sein hegte und dem hergebrachten Gesetz und Brauch nicht das subjektive Dafürhalten des Einzelnen, sondern eine unbedingte Norm des Handelns entgegenstellte. Um 400 v. Chr. waren die Grundlinien für die weitere Entwicklung des griechischen Geisteslebens festgelegt. Das Griechentum schreitet auf der einmal eingeschlagenen Bahn vom Mythos zum Logos unaufhaltsam weiter. — Das Buch orientiert zuverlässig über eine bedeutsame Periode religiöser Entwicklung, die auch für die Gegenwart großes Interesse hat. Nink.

Le Blond, J. M., S. J., Aristotelis naturalis auscultationis librum VIII. edidit, versione auxit, notis illustravit (Textus et docum. Ser. philos. 15). 8° (122 S.) Rom 1940, Univ. Gregoriana. — Wie zu Ende seiner Metaphysik bietet Aristoteles im letzten, 8., Buche seiner Physik Ausführungen über Dasein und Eigenschaften Gottes, die Grundzüge einer Theodizee. Darum die gesonderte Ausgabe für Seminarzwecke. Der griechische Text, dem nur wesentliche Varianten beigegeben sind, folgt meist Carteron; die lateinische Übersetzung sucht möglichst wörtlich zu sein. In den zahlreichen Anmerkungen (17 Seiten Kleindruck) finden sich wertvolle Winke für das Verständnis wichtiger aristotelischer Fachausdrücke. Gemmel.

Nuyens, F. J. C. J., S. J., Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles. Een historisch-philosophische studie. gr. 8° (VII u. 342 S.) Nimwegen 1939, Dekker u. van de Vegt. *Fl* 4.75. — Diese holländisch geschriebene Arbeit bringt zum Schluß neben einer französischen eine deutsche Zusammenfassung, die von J. Daniels übersetzt ist. Angeregt durch W. Jaeger, der das Entwicklungsproblem der Aristotelischen Lehre in Metaphysik, Ethik und Politik behandelt hat, will der Verf. ein ähnliches Ziel erreichen für ein Problem der metaphysischen Seelenlehre, für das Verhältnis von Leib und Seele. Ausgangspunkt ist das Frühwerk, der Dialog Eudemus, in dem Leib und Seele als dualistische, ja feindliche Mächte, ganz im Sinne Platons behandelt werden. Im Spätwerk De anima vertritt Aristoteles dagegen die Entelechielehre. Es gilt nun, die Etappen der Lehrentwicklung zu finden. Schon im Protrepticus und in De philosophia kündigt sich eine teleologische Naturauffassung an, die das zielstrebige Zusammenwirken von Leib und Seele betont. Trotzdem bewahrt die Seele noch ihre Selbständigkeit, sie ist Lebenskraft, an ein bestimmtes Organ gebunden, wohnt im Leibe und belebt ihn. Das Biologiestudium in der Periode von Assos, besonders die vergleichende Biologie von Mensch und Tier bringt Aristoteles in immer größere Nähe der kommenden Entelechielehre, wie sie in De anima niedergelegt ist. Auch die Lehre vom Nus muß betrachtet werden. Je mehr sich in der Übergangsperiode des Aristoteles Leib und Seele zu einer Einheit verbinden, desto mehr treten Geist und Seele auseinander. Der Geist (Nus) ist derjenige „Teil" der Seele, der nicht „leiblich" ist. Noch stärker als in De partibus animalium tritt dieser Widerstreit in De anima hervor. Die Seele entsteht oder vergeht mit dem Leibe, oder wie der Verf. es ausdrückt: weder die Seele noch der Leib vergehen, sondern das ganze Lebewesen vergeht. Aber der Geist ist unsterblich und ewig, d. h. ungeworden und unvergänglich. Zu einer befriedigenden Synthese von Leib und Seele ist Aristoteles nicht gekommen. Eine Schöpfung der Seele wird nicht gelehrt. Der Nus bleibt ein Restphänomen, dessen Realität von Aristoteles immer anerkannt wird, das sich aber mit den Grundlagen seiner Seelenlehre nicht in Einklang bringen läßt. So wird die genetische „prospektive" Methode dem geschichtlichen Aristoteles mehr gerecht als eine retrospektive Methode, die einen einzigen Lehrpunkt unverändert annimmt und danach alle übrigen Texte erklären will, und was sich einer solchen Erklärung nicht fügt, als unecht bezeichnet. Eine letzte Frucht der Untersuchung ist ein, wenn auch vorläufiger Beitrag zur Chronologie der Werke des Stagiriten. W. Jaegers Aufstellungen erfahren manch wichtige Korrektur. Vor

allem bleibt Aristoteles auch in seiner Endzeit Metaphysiker neben seinen positivwissenschaftlichen Interessen. Während Jaeger für Metaphysik, Ethik und Politik jeweils ein neues Kriterium für die Entwicklung annimmt, gelingt es dem Verf., durch die Anwendung eines einheitlichen Kriteriums (der Leib-Seele-Lehre) eine Möglichkeit für die genauere Datierung der Aristotelesschriften zu gewinnen. Diese originelle, scharfsinnige, methodisch vorzügliche Arbeit verdient unseres Erachtens aufrichtigen Dank. Schuster.

Carbonara, Cl., La filosofia di Plotino. Vol. I. Il problema della materia e del mondo sensibile. gr. 8° (139 S.) Roma 1938, Perrella. *L* 15.—. — Diese neue, umfassende Darstellung Plotins, die uns leider erst verspätet zuging, weicht von der traditionellen Methode ab und beginnt mit den Problemen der Sinnenwelt, nicht mit dem höchsten Punkt der Spekulation, dem Einen. Im vorliegenden 1. Bd. kommen die Materie und die Sinnenwelt zur Behandlung. Die wichtigern Fragen sind: die Unkörperlichkeit der Materie, die Materie der intelligiblen Welt, Materie und Form, der Privations- und Potenzcharakter, die Materie und das Böse, Körperhaftigkeit, Denkbarkeit der Sinnenwelt, das Problem der Ordnung und die Wissenschaft, die Wissenschaft von der Natur (Astrologie, Magie usw.). Obwohl Plotin sicher nicht so bekannt ist, wie Plato und Aristoteles, die Stoa oder Epikur und manche Vorsokratiker, so darf man wohl kaum große Überraschungen in der neuen Plotindeutung erwarten. Aber sicher ist bis jetzt Plotins Lehre noch nicht so eingehend mit Heranziehung der einschlägigen Stellen behandelt worden wie in der vorliegenden Arbeit. Die Diskussion von Einzelfragen zieht neben Zeller besonders Bréhier, Heinemann und Inge heran. Die Auffassung Plotins von der materia prima deckt sich auf weite Strecken mit der traditionellen Darstellung bei Aristoteles. Bei der Frage der Quantität sieht der Verf. bei Plotin eine Antizipation Galileis hinsichtlich der Relativität der Begriffe oben—unten. Die Lehre von der magischen Attraktion und der Wirkung des Bittgebets zu den Göttern beruht auf der Sympathie des Alls. Die Bitte berührt keineswegs Bewußtsein und Willen der Götter. Das Licht ist trotz seines körperlichen Ursprungs etwas Unkörperliches. Ob alle Deutungen Plotins (und auch des Aristoteles) zutreffen, wage ich nicht zu entscheiden. Eine ansehnliche Bibliographie beschließt die sorgfältige Arbeit.
Schuster.

Oeuvres de S. Augustin. 1. Série: Opuscules. IV. Dialogues philosophiques. I. Problèmes fondamentaux (Contra Academicos, De beata vita, De Ordine). Texte, traduction, notes par R. Jolivet [Bibliothèque Augustinienne] 12° (472 S.) Paris 1939, Desclée. *Fr* 27.—. — Die Vorzüge der Ausgabe wurden wiederholt von dieser Zeitschrift hervorgehoben: Schol 13 (1938) 308; 15 (1940) 261. Der Text folgt der Mauriner Ausgabe in Migne PL, verzeichnet aber zugleich die Varianten der Knöllschen im CSEL
Hirschmann.

Gercken, M., O. F. M., Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins. gr. 8° (109 S.) Osnabrück 1939, Obermeyer. — Die sorgfältig gearbeitete Dissertation behandelt den Begriff der Philosophie, wie er in den Schriften Augustins aus der Zeit von Cassiciacum (386/87) vorliegt. Philosophie ist für Augustin als „Liebe zur Weisheit" nicht ein nüchternes, kaltes Wissen, sondern ganz getragen von der Liebe und dem Verlangen nach der „beatitudo", der das Menschenwesen vollendenden und

darum beglückenden Fülle (unser deutsches „Glück" für beatitudo betont wohl zu einseitig das Subjektive, Gefühlsmäßige). Philosophie in diesem Sinn ist nur im Ausgang vom christlichen Glauben möglich; die zunächst gläubig hingenommenen Wahrheiten sollen mehr und mehr rational durchdrungen werden; nach den Jugendschriften Augustins führt dieses Bemühen schließlich schon in diesem Leben zu einer Schau, „ultra quam etiam post hanc vitam nemo progredi potest". Gegenstand der Philosophie ist die Seele und Gott: in der Selbsterkenntnis eröffnet sich uns der Zugang zur geistigen Welt und damit zu Gott. Vorbedingung für den Erfolg des philosophischen Suchens ist eine sittlich reine, Gott hingegebene Lebensführung und eine gründliche Vorschulung, besonders in der Zahlenlehre und der Dialektik. de Vries.

* * *

Campanella, T., Epilogo Magno (Fisiologia italiana). Testo italiano inedito con le varianti dei codici e delle edizione latine, a cura di C. Ottaviano (Reale Acad. d'Italia, Studi e docum. 10). gr. 8° (605 S.) Rom 1939, Reale Acad. d'Italia. *L* 50.—. — Vorliegende Ausgabe der Physiologie des Campanella entspricht allen Anforderungen einer kritischen Ausgabe. Die eingehende Einleitung, die 174 Seiten zählt, berichtet zunächst über das Schrifttum des Campanella und vor allem über die Bibliographie. Dann wird Rechenschaft über die bisherigen Ausgaben des Epilogus Magnus und über die der vorliegenden italienischen Ausgabe zu Grunde liegenden Handschriften gegeben, diese selbst werden genauer beschrieben. Von S. 56 an wird der Hauptinhalt der sechs Bücher des Werkes skizziert, charakterisiert, philosophiegeschichtlich beleuchtet. Die Wiedergabe des Textes selbst gewährt ein schönes, scharfes, leicht lesbares Bild, ebenso der Druck des verschiedene Kategorien, wie Varianten, Zitate, umfassenden Apparates. Am Schluß der Ausgabe stehen der Indice del testo mit Anführung der einzelnen Discorsi der sechs Bücher, der Indice dei nomi propri citati del testo, der sehr ausführliche Indice della materia, der Indice dei nomi propri citati nell' apparato delle varianti. — Mögen die verschiedenen anderen Werke des eigenartigen, an antiken und modernen Motiven so reichen, an Gegensätzen so unausgeglichenen italienischen Denkers der Übergangszeit, der ein so wichtiges Glied in der Philosophie der Renaissance ist, bald mit demselben kritischen Verständnis und mit derselben Sorgfalt herausgegeben werden. Daß sich die äußere Ausstattung des handlichen Bandes durch die Wahl des Papiers und die gefälligen Typen empfiehlt, sei noch besonders betont. Jansen.

Lehmann, G., Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft (Neue Deutsche Forsch., Abt. Philos. 34). gr. 8° (103 S.) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.80. — Die Stimmen, die entgegen Adickes für eine einheitliche Auslegung des Nachlaßwerkes eintreten, mehren sich. Die vorliegende Studie findet die Geschlossenheit der Gedankenführung in Kants Nachlaßwerk hauptsächlich durch die Bezugnahme auf die Kritik der Urteilskraft. Der Verf., der als Bearbeiter des Opus postumum für die Kantausgabe der Preuß. Akad. der Wiss. vorzüglich für seine Aufgabe vorbereitet war, kommt dabei durch genaueste Vergleichung der beiderseitigen Grundprobleme, durch Aufführung der indirekten Hinweise des Nachlaßwerkes auf die Kritik der Urteilskraft und die Interpretation des Zusammenhangs beider Werke zu dem Ergebnis, daß jedes der zentralen, mit der reflektierenden Urteilskraft

zusammenhängenden Probleme: das Problem des Übergangs, des Ganzen, der subjektiven Gültigkeit, auch im Opus postumum behandelt wird. Die gegenteilige Auffassung Lüpsens kann demnach nicht aufrecht erhalten werden. — Ein Schrifttumsweiser zu Kants Nachlaßwerk beschließt die sorgfältige Arbeit, mit der sich der Verf. an der Universität Greifswald habilitiert hat. Brugger.

Platzeck, W., Pascal und Kant. Persönlichkeit und Geisteshaltung der beiden Denker. 8° (90 S.) Bonn 1940, Stodieck. Dissertation. — Man versteht nach Durchlesen und Durcharbeit der Doktorarbeit, daß der junge Gelehrte, als Franziskaner P. Ehrhard, von der spanischen Regierung als Professor der Literatur zuerst nach Salamanca, dann an die Universität von Madrid berufen wurde. Es spricht aus der Arbeit ein überaus feines Einfühlungsvermögen, viel synthetische Kraft der Zusammenschau, ein ausgeprägter Spürsinn, aus ersten und zweiten Quellen treffsicher das Wesentliche herauszufinden. Zuerst sagte Ref. die Zusammenstellung Pascal-Kant nicht recht zu: bei aller Ähnlichkeit auf weite Strecken sind sie doch grundverschieden. Nachträglich urteilt er anders. Es soll nicht das Inhaltliche, nicht einmal in erster Linie das Methodische herausgearbeitet werden. Es handelt sich vielmehr um gewisse Sichten, Durchblicke, die in „die Persönlichkeit und Geisteshaltung der beiden Denker" einführen. Da freilich ist der Verf. Meister. So bietet denn die kleine Schrift einen guten Beitrag zum Verständnis des Schrifttums der beiden Männer. Wo Ref., wie vor allem bei Kant, aus langer Vertrautheit mit der literarischen Eigenart der behandelten Schriftsteller urteilen kann, muß er bestätigen, daß das Rechte getroffen wird, z. B. über den Sinn der inneren Anschauung, die Verwendung von Bildern, die Bedeutung des Ausdrucks „Gemüt" bei Kant, oder in der Schilderung des Milieus, des philosophischen bzw. allgemein kulturellen Geistes der Renaissance, Aufklärung und anderer Perioden. — Leider findet sich S. 40 ein sinnstörender Druckfehler — entsprechend auch im Inhaltsverzeichnis — (der Verf. konnte die Drucklegung nicht mehr selber überwachen). Statt „Der Mensch und sein Werk" muß es heißen: „Der Mensch und sein Wort". Jansen.

Delbos, V., De Kant aux Postkantiens. Avec une préface de M. Blondel. 8° (206 S.) Paris 1940, Aubier. *Fr* 20.—. — Das Buch gibt die elf Vorlesungen wieder, die Delbos († 1916) im Frühjahr 1909 an der Sorbonne gehalten hat. Ein erstes Kap. zeigt die Geburt des deutschen Idealismus aus der Problematik der kantischen Philosophie, ein zweites bestimmt den verschiedenen Ansatzpunkt des Philosophierens bei Fichte, Schelling und Hegel, ein drittes behandelt die dialektische Methode, wobei sowohl die Verschiedenheiten innerhalb des spekulativen Idealismus als auch die Anknüpfungspunkte bei Kant zur Darstellung kommen. Das letzte Kap. zeichnet Schopenhauer und Herbart in ihrer Beziehung zu Kant. — D. verzichtet auf eine andere Kritik, als die sich aus der Dialektik der Geschichte selbst ergibt. Die Darstellung ist lichtvoll und klar. Da sie nach den Quellen gearbeitet ist, ist sie auch heute nicht veraltet. Brugger.

Glockner, H., Hegel. II. Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie. gr. 8° (XVIII u. 582 S.) Stuttgart 1940, Frommanns. *M* 18.—; geb. *M* 20.—. — Mit dem vorliegenden Bd. ist das Hegel-Werk, das die 20bdge. Jubiläumsausgabe der Schriften und Vorlesungen Hegels, eine zweibdge. Einführung in seine Philosophie, ein vierbdges. Hegel-Lexikon und 2 Ergbde. umfaßt,

abgeschlossen. Dieser 2. Bd. der Einführung in Hegels Philosophie — der erste erschien 1929 — wird vom Verf. selbst als „umfassende Vorgeschichte und Darstellung der Phänomenologie des Geistes" bezeichnet, die ihm als Hegels genialste Leistung gilt. Das Wesentliche der Hegelschen Philosophie wird nicht in ihrem Panlogismus, wohl aber in dem Pantragismus gesehen. Diese Philosophie ist eine Philosophie der Tragödie, die das Absolute ewig mit sich selbst spielt. Es gibt kein Leben ohne Untergang, und dieser selbst ist ein Moment des Absoluten. Hegel war es ernst mit seinem Bekenntnis zum Christentum, das aber tief verankert ist in einer pantragischen Weltanschauung. „Der Ansatz seiner dialektischen Methode und die wissenschaftliche Durchführung seines Systems kranken nicht an einem Denkfehler, sondern an einem abenteuerlichen Übermaß — und zwar an dem nämlichen Übermaß, welchem Hegel seine beste Kraft, ja die Energie seines Philosophierens verdankt" (XVIII). Das Werk gliedert sich in 3 Kap., von denen das *erste* Hegels Reifen in großer Zeit darstellt, das *zweite* seinen Kampf gegen die Reflexionsphilosophie, das *dritte* und größte die Phänomenologie des Geistes. Ein kurzer Schlußabschnitt zeigt, wie sich das Schicksal der Hegelschen Philosophie erfüllte. Der Verf. strebt keine Erneuerung des Hegelianismus an. Den letzten Grund, warum Hegels Philosophie unbefriedigend bleibt, sieht er darin, daß Hegel die Eigenständigkeit des Individuellen verkannte. Das Buch vermittelt in klarer übersichtlicher Gestaltung einen Einblick in das Werden der Hegelschen Philosophie und ihren wesentlichen Inhalt. So wahr es aber ist, daß Ansatz und Durchführung des Systems von der Eigenart der Gesamtpersönlichkeit Hegels bestimmt sind, so läßt sich doch anderseits auch mit den Mitteln des Denkens und nur mit diesen ein Urteil über die Berechtigung des Ansatzes und die Art der Systemdurchführung gewinnen. Auch im Ansatz von Hegels Phänomenologie des Geistes (Stuttgart 1927, 82—86), der zugleich das Prinzip der Dialektik bildet, handelt es sich um die grundlegende Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen zum Individuellen, das von Hegel gleich von Anfang an so gesehen wird, daß die in unsere gesamte begriffliche Erkenntnis eindringende Abstraktion unbeachtet bleibt. Hegel wollte an jener entscheidenden Stelle das konkrete Jetzt und Hier „aufschreiben" und „aufbewahren"; unvermerkt und unvermeidlich aber hat er von der individuellen Beschaffenheit abstrahiert und den Begriff des Jetzt und des Hier, der nur den Sinngehalt des Jetzt und des Hier ausdrückt, gebildet. Nicht das individuelle Jetzt und Hier sind allgemein und negativ, sondern die Begriffe des Jetzt und Hier sind allgemein, d. h. sie besagen Sinngehalte, die in vielen individuellen Jetzt und Hier verwirklicht sein können. Näheres in meinem Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes, Regensburg 1931, 15—18. Nink.

Wolff, P., Friedrich Nietzsche und das christliche Ethos. 8° (188 S.) Regensburg 1940, Habbel. *M* 2.80; geb. *M* 3.80. — Dieses Buch zeigt in seinem *ersten Teil* die Grundgedanken, von denen aus N.s Angriff gegen das christliche Ethos, zumal die Demut, erfolgt. Der grundlegende Gegensatz zur christlichen Demut liegt in N.s Lebensidee. Gegenüber der rationalistischen Lebensverarmung führt N. das Leben nicht zu seinen schöpferischen Urgründen zurück, sondern setzt es absolut: es ist aus sich selbst und kennt keine Ziele über sich. Der Glaube an Gott wird aus dem System des Christentums herausgebrochen und damit das Ganze zerbrochen.

N. bejaht das Leben und mit ihm das Leid. Der Mensch allein gibt dem Leben und Schicksal den Sinn, den es haben soll; es hat solchen Sinn nicht von sich aus. Der vitale Wert wird zum Höchstwert erklärt. Gegen das christliche Ethos erhebt N. den Vorwurf, es sei ein Angriff auf den höheren Menschen; Demut und Liebe entsprängen aus dem Ressentiment; christliche Demut sei „Gebrochenheit". N. hat in seinem Kampf gegen das Christentum nicht einfach das unwahre, verbürgerlichte Christentum seiner Zeit gemeint, sondern unter den Einflüssen seiner Zeit und Umwelt das Christentum selbst durchaus mißverstanden. — Der *zweite Teil* läßt das Christentum aus dem Tiefsten seines Ethos heraus antworten, und zwar so, daß Demut und Liebe als die eigentlichen und einheitsbildenden Grundkräfte christlicher Lebenshaltung erscheinen, die von den Verzeichnungen, die ihnen in N.s Angriff widerfahren sind, befreit werden. Darüber hinaus weiß das Buch um die ernste Aufgabe, die wir angesichts der großen, heute verstärkt neu einsetzenden Nietzsche-Nachwirkung haben: „Für uns Christen aber bedeutet N. vor allem das Eine: Die große Frage, an der wir unser Christsein messen und prüfen können" (182). — Das gehaltvolle Buch nimmt unter den zahlreichen Schriften der gegenwärtigen Nietzsche-Literatur einen Ehrenplatz ein wegen der meisterhaften Durchdringung von N.s Werk und der Tiefe, mit der es das christliche Ethos erfaßt, wegen der durchaus vornehmen sachlichen Auseinandersetzung, die in formvollendeter Sprache erfolgt. Wer eine kurze, zuverlässige Orientierung über N.s Angriff gegen das christliche Ethos und über die Abwehr dieses Angriffs sucht, findet sie hier. Gern werden wir dem Verf. wieder begegnen. Nink.

Hessen, J., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. 2., neu bearb. u. erw. Aufl. 8° (162 S.) Rottenburg 1940, Bader. *M* 3.50; geb. *M* 4.20. — Die Vorzüge des Buches liegen in der klaren und leichtverständlichen Darlegung der modernen Philosophierichtungen. H. versteht es, auch verwickelte Gedankensysteme in wenigen Sätzen zusammenzufassen. Die sich jeweils anschließenden Werturteile sind meistens zutreffend und maßvoll, das Gute anerkennend, das Schiefe aufdeckend. — Weniger befriedigt die Stellungnahme zur Scholastik. Gewiß, auch wir sind davon überzeugt, daß sich diese einer gewissen Entwicklung nicht entziehen darf, daß sich die verschiedenen scholastischen Systeme gegenseitig ergänzen und korrigieren müssen, daß die modernen Richtungen kostbare Bausteine liefern können auch für die Weiterführung der Philosophia perennis. Aber der Verf. greift die Grundlagen der scholastischen Philosophie selber an. — Auch die Auffassung, daß die Philosophie als „ancilla theologiae" und die „Philosophie als Wissenschaft" zwei durchaus wesensverschiedene Disziplinen seien, vermögen wir nicht zu teilen. Gewiß mag erstere vielfach zu einseitig nach der Theologie ausgerichtet sein — da sprechen oft pädagogische Erwägungen mit —, aber wesentlich dürfen sich die beiden nicht unterscheiden; denn auch der Theologie ist nur durch eine streng wissenschaftliche Philosophie gedient, die keine geheimen Anleihen bei der Theologie macht. Daß die Kirche neben der scholastischen Methode, die übrigens den „Lebensnerv wissenschaftlichen Verfahrens" keineswegs unterbindet, noch andere Arten der Beweisführung zuläßt, zeigt die Studienordnung Pius' XI., die den Hilfswissenschaften auch im philosophischen und theologischen Studium einen so großen Spielraum eröffnet. Rast.

Wust, P., Gestalten und Gedanken. Ein Rückblick auf mein Leben. 8° (228 S.) München 1940, Kösel-Pustet. *M* 3.90; geb. *M* 4.50. — In schlichter Bescheidenheit, mit rührender Treue und ehrlicher Offenheit zeichnen diese schon von der Todesstunde überschatteten Lebensaufzeichnungen den Weg vom einfachen Siebmacher bis zum weitbekannten, hochgeschätzten Schriftsteller und Hochschullehrer. Nicht der Philosoph hat dieses Lebensbild gezeichnet, sondern der Mensch, der sein Heimatdorf, Vaterhaus und Vaterland liebt, der aller, die an seiner Ausbildung mitgewirkt haben, dankbar gedenkt, der aufrichtig berichtet über sein jahrelanges Entferntsein von der Kirche (von ungefähr 1905 bis etwa 1923). Das Schriftchen, dem der vom 18. 12. 1939 datierte Abschiedsbrief an die Schüler beigegeben ist, klingt aus in die Worte: „Danken will ich in ganz besonderer Weise dem Ewigen Vater, der seit Kindertagen hinter mir hergegangen ist, bis mein Leben seine letzte Erfüllung gefunden hatte." Nink.

## 2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik.

Lortz, J., Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des hl. Bonifatius nach seinen Briefen: ThQschr 121 (1940) 133—167. — Wenn ich diese anregende Arbeit hier anzeige, so geschieht es, weil sie wichtige Anhaltspunkte zur Beurteilung der frühmittelalterlichen Werke über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat von Smaragdus und Jonas von Orléans bis auf Petrus Damiani bietet. L. zeichnet nach den Briefen zunächst das innere Werden und Wesen des größten Apostels der Deutschen, ein herrliches Bild echt religiöser Tiefe. Bonifatius fühlt sich bis in das Innerste hinein als den von Rom gesandten Apostel der *einen* katholischen Kirche, was L. mit Recht nicht nur betont, sondern auch zu erklären sucht. Die Sehnsucht des germanischen Nordens nach Rom, seiner Kultur, seiner Idee nennt L. eine der natürlichen Grundkräfte, die das Abendland bauten. Diese Stimmung wurde von Bonifatius in genialer Weise eingefangen und auf das Religiöse gelenkt. Bonifatius war aus innerster Überzeugung papsttreu; denn nur mit dem Papsttum ist die Einheit der Kirche gewahrt, nur mit ihm kann die große Aufgabe der Missionierung durchgeführt werden. Sehr zu beachten ist die aus den Quellen geführte Widerlegung einiger protestantischer und liberaler Geschichtsforscher, nach denen das Verhalten Roms vor allem durch Herrschsucht bestimmt wäre. Nicht gemeine Herrschsucht, so zeigt L. an Hand eines erdrückenden Materials, sondern ein aus göttlichem Auftrag erwachsenes Machtgefühl, der Sache dienendes und sich der Verantwortung vor Gott voll bewußtes Machtgefühl leuchtet aus den Papstbriefen hervor, die keineswegs nur erstarrte Formeln wiedergeben. Ferner scheinen die Ausführungen über das *katholische* Landeskirchentum bei Bonifatius, das sich von dem Staatskirchentum der frühen Merowingerzeit sichtlich abhebt, für die Beurteilung des frühen Mittelalters richtunggebend zu sein. L. weist deutlich die Gefahren des Staatskirchentums auf; er zeigt aber auch, wie ohne den Schutz, ja zum Teil ohne die Führung der weltlichen Macht damals die Predigt und die Ausbreitung des Christentums in größerem Umfang gar nicht möglich war und wie die Päpste und Bonifatius dies enge Verhältnis von Kirche und Staat, in dem der Fürst nicht selten führend war, tatsächlich angenommen haben. Der Primat des Religiösen wurde allgemein anerkannt; aber

das Politische griff weit in den Raum des Religiösen hinüber und die Grenzen beider Bezirke waren keineswegs genau abgesteckt. Die Fürsten beanspruchten eine wesentliche Mitwirkung bei der Missionierung, der Abgrenzung der neuen Diözesen, der Einsetzung der Bischöfe und der Berufung und Abhaltung von Konzilien. Bonifatius und die Päpste gingen hierauf ein, wenngleich die Päpste mehrmals *ihren* Anteil kräftiger herausstellten und ihren Einfluß über das von den Herrschern Zugestandene zu erweitern suchten, was nicht durch Herrschsucht, sondern durch die Absicht der Erfüllung eines religiösen Programms erklärt werden muß. Gleichwohl verneinte Rom bis in das 11. Jahrh. hinein dieses Landeskirchentum nicht, sondern suchte nur Schäden des Ineinander von Kirche und Staat zu beheben; ein völliger Bruch wäre mit der Vernichtung des Missionswerkes und der Einheit der Kirche gleichbedeutend gewesen. Ich glaube, auf diesem Wege wird man eher zu einer gerechten Beurteilung der Päpste und Kaiser wie auch mancher Schriften frommer und heiliger Bischöfe des Frühmittelalters gelangen als dies z. B. nach den Ausführungen von A. Fliche, La réforme Gregorienne möglich ist. In der glänzenden, aber allzusehr von kaum bewiesenen Hypothesen beeinflußten Darstellung bei A. Fliche wurzelt alles Unheil dieser Zeit im Staatskirchentum; sie wird aber den tatsächlichen Verhältnissen und Männern wie Heinrich dem Heiligen und Heinrich III. sowie Bischöfen wie Atto von Vercelli und auch Petrus Damiani und ebenso den Cluniazensern nicht gerecht, während die Lothringische Reform überbetont erscheint. Pelster.

Michel, A., Die antisimonistischen Reordinationen und eine neue Humbert-Schrift: RömQschr 46 (1938) 19—56. — In Auseinandersetzung und Weiterführung der Arbeit von A. Schebler, Die Reordinationen in der ‚altkatholischen' Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen R. Sohms, Bonn 1936, führt M. die ganze Streitfrage der Reordination auf den Einfluß Humberts von Silva Candida zurück. Den angeblichen Brief des Guido von Arezzo, der immer wieder Papst Pascalis im Streit zugeschrieben wurde, teilt M. auf Grund innerer Kriterien wie der Wortwahl, des Stils Humbert zu. Auf der Synode von 1060 war sein Einfluß gegenüber dem des Petrus Damiani ausschlaggebend. Daher findet M. in der befohlenen „manus impositio" nicht nur einen rekonziliatorischen Ritus, wie Schebler in seiner Ansicht, es handle sich um einen vom Papst gewählten Mittelweg, meinte. M. sieht darin entsprechend dem Sieg Humberts eine wirkliche Weihe. Erst um die Wende des 11. zum 12. Jahrh. sei die Handauflegung rekonziliatorisch ausgedeutet worden. Dem scheinen aber doch zwei wesentliche geschichtliche Tatsachen noch zu widersprechen. Wie war diese Umdeutung eines praktischen Ritus möglich in einer Zeit des Kampfes? Und: Wie konnte Petrus Damiani dann den Beschluß anerkennen? M. hilft sich für die letztere Frage, indem er dem Konzilsbeschluß nicht eine dogmatische, sondern nur eine rechtlich-tutioristische Bedeutung zumißt, der auch Damiani hätte zustimmen können. Läßt sich aber bei der Härte, den der Streit auch *dogmatisch* angenommen hatte, diese Deutung geben? Es scheint, daß vor allem der Begriff der „Reordinatio" und „Manus impositio" noch einer eingehenderen Klärung nicht so sehr auf Grund der älteren Quellen, selbst wenn sie sich in Kanonessammlungen der Streitzeit noch finden, sondern mehr noch auf Grund der Zeitpraxis und Zeitlehre bedürfte. — Einen sehr wesentlichen

Beitrag zur Terminologie der Zeit bringt übrigens M. bereits im Beginn des Artikels, wo er darlegt, daß „*Ordinatio*" ein viel weiterer Begriff ist als „*Consecratio*", die allein die Weihe als solche bezeichnet, während Ordinatio alles umfaßt, was dazu gehört, also auch die Bestellung und die anderen Vorakte. Somit konnte im Sprachgebrauch die Ordinatio schon ungültig sein, wenn einer der Vorakte ungültig war oder fehlte (wie etwa der gemeinsame Beschluß von Klerus und Volk zur Zulassung), ohne daß damit gesagt ist, daß die Weihe als solche ungültig ist. Weisweiler.

Schmitt, Fr. S., O. S. B., Cinq recensions de l'Epistola de Incarnatione Verbi de saint Anselme de Canterbury: RevBénéd 51 (1939) 157—287. — In eingehender Untersuchung entwickelt der Herausgeber der Gesamtwerke Anselms (vgl. Schol 14 [1939] 117 f.) auf Grund seiner Forschungen nicht weniger als fünf verschiedene Formen der Epistola de Incarnatione Verbi von der Hand Anselms selber. Die erste veröffentlichte Sch. bereits im 1. Bd. seiner Ausgabe S. 277—290 als „Prior recensio". R. W. Southern fand nun in Cod. P I I der Kathedrale von Hereford eine Hs der 2. Hälfte des 12. Jahrh., die neben mehreren anderen Werken Anselms neue Bruchstücke der Epistola enthält. Sch. zeigt, daß es sich hier um Teile einer 2. und 3. Bearbeitung handelt, da sie zwischen der 1. und der endgültigen Redaktion Anselms liegen. Ob nicht das kleine Stück, das Sch. als 3. Bearbeitung glaubt ansprechen zu müssen, doch zur 2. gehören könnte, vermag ich nicht zu entscheiden. Die Stücke überschneiden sich nicht, so daß sie wohl die gleiche Bearbeitung sein könnten, die dann näher bei der endgültigen liegen müßte, als Sch. es jetzt für die Stücke annimmt, die er zur 2. Bearbeitung allein zieht. Vielleicht gibt uns hier der Verf. bei der Drucklegung im 2. Bd. der Anselmausgabe nähere Auskunft. Eine vierte, der endgültigen Form sehr nahe Bearbeitung findet sich in Cod. Vat. Reg. lat. 452 und Cod. Paris. nat. lat. 2479. Gewiß könnte man sagen, daß vielleicht ein Korrektor am Werk gewesen sei, der die 1. Redaktion auf Grund der endgültigen verbessert habe und Sch. bringt selbst für eine Stelle diese Vermutung (279). Aber er hat recht, wenn er für das Gesamtwerk diese Annahme für unwahrscheinlich hält. Die Arbeit bietet so einen sehr guten Einblick in die Arbeitsweise und damit auch in den Charakter Anselms von Canterbury. Weisweiler.

Landgraf, A., Die Summa sententiarum und die Summe des Cod. lat. Vat. 1345: RechThAncMéd 11 (1939) 260—270. — Bisher nahm man an, daß die Summe des Cod. Vat. lat. 1345 von der Summa sententiarum abhängig sei (vgl. P. Fournier, Bibl. de L'Ecole des Chartes 1897, 664 ff. und M. Grabmann, Geschichte der schol. Methode, II 302 ff.). L. geht dieser Frage nun eingehender nach. Der „wichtigste Grund" (261), der für eine Priorität der Vat. Summe vor der SS spricht, ist nach ihm die Lehre von der Lüge. Es werden dankenswerterweise von L. die beiden Textreihen nebeneinander gedruckt. Daraus ergibt sich zunächst, daß die Vat. Summe genauere Stellenangaben ihrer Belege bringt. Wo die SS nur sagt: Augustinus, bringt der Vat. etwa: Augustinus in ench. cap. 23. Ferner sind die Väterstellen bei der Vat. Summe ausführlicher und an zwei Stellen wird von der SS nur die Rubrik der Vat. Summe aufgenommen, ohne den nachfolgenden Augustinustext. „Trotz dieser Gründe" möchte L. freilich die Möglichkeit noch offen lassen, daß SS die Vat. Summe nicht unmittelbar be-

nutzte, sondern daß eine gemeinsame Quelle, Grundlage für sie und für die SS war, da der Prolog der Vat. Summe ausdrücklich sich als Exzerptsammlung bezeichnet. — Auffallend ist zunächst die von L. festgestellte Tatsache, daß sich der Prolog der SS ganz im Prolog des 11. Buches der Vat. Summe findet. L. vermutet daher, daß auch er nicht ursprünglich der SS angehört, sondern in der gemeinsamen Quelle gestanden haben könnte. Aber er paßt so gut zum Gesamtgefüge der SS, daß eine solche Folgerung stutzig machen könnte. So prüfte ich denn die abgedruckte Lehre von der Lüge aus den beiden Summen genauer. Das Ergebnis lautet: *Alle* Stellen einschließlich der genaueren Quellenangaben, die in der SS fehlen und in der Vat. Summe vorhanden sind, finden sich bei *Ivo,* Panormia, lib. 8 (oder in Ivo's Dekret, pars 12). Dagegen findet sich bei Ivo keine der anderen Stellen, die die SS mit der Vat. Summe ganz gemeinsam bringt. Wir haben also bei Ivo offenbar die Quelle vor uns, aus der die Vat. Summe schöpfte und deren Text sie zu den Stellen der SS hinzufügte. In der bei Migne gedruckten Ausgabe der Panormia fehlen freilich viele der Stellenangaben. Aber sie finden sich in den Hss, wie eine Nachprüfung etwa des Clm 2593 zeigte. Aus den Ivoschriften ist nur eine Zitatangabe der Vat. Summe nicht gedeckt: Augustinus in libro II super evangelium, wo die SS nur schreibt: Augustinus. Diese Angabe ist aber falsch und dürfte daher vom Kompilator der Vat. Summe, damit auch hier ein genaues Zitat nicht fehle, aus dem Gedächtnis beigesetzt worden sein. Sehr interessant ist auch eine kurz vorhergehende Stelle mit der Augustinusdefinition der Lüge (Kap. 88 der Vat. Summe; Text bei L. 262). Hier ist zwar aus den Ivoschriften der Fundort angegeben, aber der Text ist nicht aus Ivo genommen, sondern ist mit dem umgearbeiteten der SS gleich. Es zeigt sich also die Zusammenstellung aus den beiden Quellen in der Vat. Summe recht gut: Zitatangabe aus Ivo, Text aus der SS. Noch deutlicher ist diese Arbeitsart im Kap. 91 der Vat. Summe (Text bei L. 262). Die SS bringt nur eine Umschreibung des Augustinustextes, die Vat. Summe aber bringt den Text aus Ivo selber, arbeitet aber dann sonderbarerweise die Umschreibung der SS *in* diesen Text ein. Es ist also selbst ein einzelner Text an dieser Stelle aus den beiden Quellen zusammengesetzt und dadurch der echte Augustinustext der einen durch die Worte der andern Quelle fälschlich erweitert, obschon er weiter, entsprechend der Zitatangabe der ersten Quelle als Augustinuswort gegeben wird. Bei der Zusammenarbeit der Vat. Summe aus Ivo und der SS erklärt sich auch die Abweichung in Kap. 102 der Vat. Summe (L. 265), wo die SS noch einen Satz aus den Anselmsentenzen weiterbringt als die Vat. Summe. Er ist bei der Einarbeit in die Vat. Summe fortgelassen worden. Sonst müßte man annehmen, die SS hätte eigens bei den Anselmsentenzen noch einmal nach der Fortsetzung nachgesehen. So findet auch die Überschrift in Kap. 103 ihre Lösung. Die Worte stammen aus der SS, die sie aus den Anselmsentenzen übernahm, wie L. bereits sah, und sind dann von der Vat. Summe übernommen worden als Rubrik, obschon der nun neu aus Ivo eingesetzte Augustinustext nicht recht dazu paßt, da er nur von den „iocosa mendacia" nicht aber von den „ironiae" spricht. L. hat hier mit Recht bereits auf die Schwierigkeit des umgekehrten Verhältnisses hingewiesen. Daher zeigt sich auch hier gut die eine der Entwicklungslinien: Anselmsentenzen — SS — Vat. Freilich mußte der Kompilator der Vat. Summe einen Teil der Ivotexte umstellen, wenn die

andere Quelle, die SS, eine andere Reihenfolge verlangte. Daß übrigens die SS und Ivo z. T. die gleichen Texte bringen, ist leicht aus der Abhängigkeit voneinander zu erklären. So dürfte also jedenfalls für die Lehre von der Lüge feststehen, daß hier die Vat. Summe Ivo und die SS benutzte, also später als die SS und *von ihr abhängig ist.* Es bleibt jedoch die Annahme von L., daß eine gemeinsame Quelle vorliege, richtig, insofern diese gemeinsame Quelle für SS und die Vat. Summe Ivo ist, aber doch so, daß dadurch die Abhängigkeit der Vat. Summe auch von der SS gewahrt bleibt. Daß übrigens die Vat. Summe Ivo benutzte, hat bereits M. Grabmann (a. a. O. 303) festgestellt, wenn er sah, daß die Konkordanzregeln der Vat. Summe „fast wörtlich" aus Ivo's Dekret genommen sind. Weisweiler.

Fitzthum, M., O. Praem., Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert. gr. 8° (104 S.) Plan 1939, Deutscher Heimatverlag. *M* 2.—. — Diese Dissertation des Angelicum von F. aus der Abtei Tepl behandelt die Christologie des hl. Norbert, Anselms von Havelberg, des Adam Scotus, Philipp von Harvengt, des sel. Hermann Josef (letzterer als Vertreter der Christusmystik des Ordens) und die christologischen Irrtümer des Heinrich Minnike aus dem Prämonstratenserorden. Der Verf. hat wohl an einen weiteren Leserkreis gedacht, da er bei jedem der behandelten Vertreter zunächst eine relativ eingehende Beschreibung des Lebens und der Werke bringt. Ihr schließt sich eine Darlegung der Lehre an. Alle gehören der „konservativen Theologie" (101) an und sind beeinflußt von augustinischem Gedankengut wie von der Viktorinerschule und dem hl. Bernhard. Vielleicht liegt es neben der Schwierigkeit eines ersten Tiefergrabens in ein kaum bearbeitetes Gebiet an der Aufteilung der Arbeit in einzelne Persönlichkeiten, daß das Gesamtbild noch etwas fragmentarisch wirkt und der Leser ein eigentliches Gesamtbild der Lehre des Ordens und ihrer *besonderen* Richtung noch nicht ganz erhält. Und doch war dieses Eigenbild sicher vorhanden, wie es der christologischen Eigenart des Ordens in dieser Gründungszeit entspricht und sich so gut in der Betonung der Herz-Jesu-Andacht in besonderer Weise äußert. Hier werden nach der nun vorliegenden ersten Grundarbeit noch Linien zu zeichnen sein aus dem religiösen Gesamtempfinden heraus. Leider fehlt uns bisher eine größere Darstellung gerade dieser Seite des 12. Jahrh. noch fast vollständig. Nachdem Verf. nun das Material gesammelt und in einem ersten Bild uns vorgelegt hat, schenkt er uns vielleicht auch noch diese tiefere Einarbeit in die Zeit und die Umwelt und entwickelt daraus dann die besondere Eigenart der Christologie des Ordens noch weiter. Damit würde er dem Orden und darüber hinaus dem Geistesleben des Jahrh. einen weiteren großen Dienst erweisen. Es wäre gut, dabei auch noch heranzuziehen: H. Lauerer, Die theologischen Anschauungen des Bischofs Anselm von Havelberg, 1911. Weisweiler.

Lottin, O., O. S. B., Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard: RechThAncMéd 11 (1939) 64—71. — Landgraf, A., Udo und Magister Martinus: ebd. 62—64. — Die beiden Arbeiten suchen die Entstehungszeit der ziemlich verbreiteten Summe des Magister Udo näher zu bestimmen. *Landgraf* gibt zunächst einen Paralleltext der Summe mit Magister Martinus wieder, der zweifellos eine direkte oder indirekte Beziehung zwischen den beiden Meistern erweist. *Lottin* stellt Parallelen mit der Ps. Petrus-Glosse fest. Ein genauer Vergleich einer Stelle über

die Fähigkeiten der Seele in der Glosse mit einer aus der Summe ergibt, daß Udo an anderer Stelle eine etwas verschiedene Einteilung bringt. Also dürfte, so schließt Lottin, die Glosse die Quelle für Udo sein, da seine Meinung offenbar übernommen wurde aus anderer Quelle. Weil die Glosse Magister Odo zitiert, muß auch dieser vor Udo geschrieben haben. Ein Vergleich der Erbsündenlehre des Magister Udo mit dem Paulinenkommentar des Cod. Ars. 534 zeigt ebenfalls große Ähnlichkeit. Da dieser Kommentar früher wie die Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum (PL 176) zu sein scheinen, ergibt sich für die Stellung Udos folgende zeitliche Folge: Petrus Lombardus, Magister Odo, Ps. Petrus-Glosse, Summe Udo's, Paulinenkommentar Cod. Ars. 534, Allegoriae in V. et NT. Sollte letztere, wie Ph. Moore meint, ein Werk Richards von St. Viktor sein, so käme als terminus ad quem 1173 in Betracht, so daß Lottin für Udo's Werk 1160—1165 einsetzt. Wir hätten also den frühesten Kommentar zum Lombarden vor uns. Der besondere Inhalt des Buches, d. h. die besonders behandelten Fragen, entsprechen, wie Lottin's Untersuchung ergab, ganz den theologischen Problemen dieser Zeit. Lottin bemerkte bereits, daß ein von ihm zum Vergleich herangezogener Text der Ps. Petrus-Glosse sich auch in dem Sentenzenbuch des Petrus von Poitiers findet (69). Ich kann auf einen weiteren Text aufmerksam machen, der sich sowohl bei Petrus von Poitiers wie bei Udo wörtlich gleich findet. Zur Frage über die Wirkung der Taufe bei Kindern bringt Petrus von Poitiers die Meinung von „quidam" mit den Worten, die sich bei Udo als eigene Meinung finden (vgl. PL 211, 1231 f. bzw. Clm 7622, fol. 39). Bezeichnend ist der einzige wesentlichere Unterschied: bei Udo fehlt der terminus technicus „habitu", trotzdem die vorhergehenden und folgenden Worte ganz gleich sind und sachlich dasselbe besagen. — Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß sich in der Münchener Staatsbibl. neben zwei der gewöhnlichen Überlieferungen Udo's in Clm 9652 und 7622 in dem von Stegmüller mit den Initien angegebenen Clm 4607 (Repertorium S. 274 f., wo leider Clm 9652 fehlt) eine Umarbeit der Summe Udo's findet, wie ein genauer Vergleich zeigte. — Im Artikel Landgraf's muß es S. 62 bei der Aufzählung der Hss heißen: Bamberg, Cod. 769 (statt 869).

Weisweiler.

Landgraf, A., A study of the academie latitude of Peter of Capua: NewSchol 14 (1940) 57—74. — Die Bestimmung der literarischen Abhängigkeit und der Einflußkreise ist im 12. und beginnenden 13. Jahrh. bedeutend schwieriger als in späterer Zeit, da die Ordenszugehörigkeit meistens schon deutliche Anzeichen bietet. Es ist daher schrittweises Vorangehen geboten. Schon Grabmann hatte die Abhängigkeit des Petrus von Capua (kurz nach 1200) von Petrus von Poitiers erkannt. L. geht seinerseits dem Einfluß des Petrus von Capua nach. Er findet ihn in der Summa des Cod. Vat. 10754 — hier scheint das Verhältnis noch nicht völlig klar; die Nomination in den Beispielen können auch bei einer Abhängigkeit des Petrus erklärt werden — ferner in einer Gruppe von Fragen in Cod. Royal 9 E 12 des Brit. Museums und in Cod. 1708 der Bibl. Mazarine Paris, während eine zweite Gruppe dieser Hs irgendwie Quelle für Petrus wäre und somit Petrus auch unter dem Einfluß des Odo von Ourscamp stände. Es ist mir nicht klar, weshalb L. in der Behauptung des Petrus, der Gegenstand des Glaubensaktes sei das Enuntiabile, nominalistische Tendenzen sieht.

Sagen das nicht alle Theologen? Daß es *nur* das Enuntiabile sei, sagt Petrus nicht. Zu beachten ist auch der besonnene Text des Petrus über Christus als caput ecclesiae. Pelster.

Dondaine, A., O. P., Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle Le liber de duobus principiis. Suivi d'un fragment de rituel cathare. gr. 8° (172 S.) Rom 1939, Ist. stor. Dominicano S. Sabina. *L* 48.—. — Die Veröffentlichung bietet einen wertvollen Beitrag zu der noch immer recht dunklen Lehre des Neumanichäismus des 13. Jahrh. Da die meisten dieser Werke durch das Eingreifen der Inquisition vernichtet wurden, ist der Neufund aus der Nationalbibl. zu Florenz Cod. I II 44 (saec. 13) und seine Veröffentlichung sehr zu begrüßen. Die Hs enthält mehrere manichäische Stücke, vor allem einen Traktat De duobus principiis, ein Compendium ad instructionem rudium, eine Lehre Contra Garatenses und andere kleinere Teile, die D. alle zum Liber de duobus principiis zusammenfaßt. Sollte es sich tatsächlich ursprünglich um ein einheitliches Werk handeln, dann wäre es jedenfalls kein fertiges Buch gewesen, sondern, wie D. mit Recht vermutet, nur ein fragmentarischer Auszug aus der eigentlichen Arbeit oder überhaupt nur die Vorarbeit dazu. Als Verfasser schlägt D. Johann von Lugio oder einen Lehrer seiner Richtung vor. Sicher erscheint in diesem Beweis vor allem, daß es sich tatsächlich um eine Arbeit des Kreises um Joh. von Lugio handelt. Die ihm eigentümlichen Lehren finden sich deutlich. Der Traktat vertritt nämlich die extreme Richtung der Albanensersekte, die an der vollen Doppelheit der Schöpfungsprinzipien festhält und daher in Gegnerschaft zur gemäßigten Richtung der Garantenser (Concorenser) stand, die einen Gott annahmen, der die Elemente schuf, und neben ihm nur einen bösen Engel, der die konkrete Form den Dingen gab. Interessant ist an dem Gesamttraktat die metaphysisch-theologische Herausarbeit der Lehre, ohne die Mythen der Katharer zu benutzen. — Dem Traktat fügt H. aus der gleichen Hs das Rituale eines Consolamentum bei, das erste in lateinischer Sprache, das wir neben einem romanischen (ed. Cunitz, Jena 1852) besitzen. Vorausgeschickt wird als historische Einleitung die Summa de Catharis des Dominikaners und früheren Manichäers Raynerius nach der Ausgabe von Martène, verglichen mit Cod. Vat. lat. 3978 und Cod. II 63 des Dominikanerarchivs. Vgl. darüber die folgende Besprechung.
Weisweiler.

Exposito, M., Sur quelques écrits concernant les hérésies et les hérétiques aux XII^e et XIII^e siècles: RevHistEccl 36 (1940) 143—162. — Eine Ergänzung der eben angezeigten Arbeit von Dondaine ist dieser noch ohne deren Kenntnis gedruckte Artikel von E. Er weist zunächst auf eine bisher unbekannte Widerlegung der Irrlehre Heinrichs von Lausanne (Cluny) hin, die der Verf. in Nizza, Stadtbibl., Cod. 3 (R. 18) aus dem 12./13. Jahrh., fol. 136—143, fand: Guilelmus monachus contra Henricum schismaticum et hereticum. Ob der Verfasser Wilh. von St. Thierry ist, wie E. fragt, müßte wohl eine eingehendere Stilvergleichung ergeben können. Zeitlich ist das möglich, da Heinrich wie Wilhelm 1148 starb. — Ein gewisses Parallelstück zu den beiden berühmten Häretikerhandschriften in Cod. Maz. 2015 und Cod. 153 der Stadtbibl. Clermond stellte E. sodann in Cod. C 5. 19 des Trinity Coll. zu Dublin fest (in unserem Teil saec. 14. erste Hälfte). E. gibt eine genaue Analyse, die zeigt, daß wir hier noch eine größere Anzahl von Traktaten und Instruktionen gegen die Häretiker des

12. und 13. Jahrh. vor uns haben als in den beiden anderen Hss. In der englischen Hs finden sich neben den neuen Traktaten freilich auch die früher bekannten aus Paris zusammengestellt, ohne daß aber eine direkte Abhängigkeit festzustellen wäre. Diese ist sogar durch zahlreiche Varianten im Text ausgeschlossen. Für die *Summa des Raynerius,* die E. in einem Anhang eigens behandelt, ist die Dubliner Hs in vielen Punkten verschieden von der Ausgabe durch Martène, die sich auf die beiden französischen Hss stützt. Dondaine benutzt zu seiner Neuausgabe (siehe oben) neben Martène noch zwei römische Hss, die im wesentlichen den gleichen Text überliefern. Es bleibt also nun die Frage nach dem ursprünglichen Text zu stellen. E. merkt an, daß auch der frühe Druck von D'Argentré 1724 in manchen Punkten von dem Martène's abweicht. J. Echard hatte sich neben einer Abschrift der französischen Hss auch eine des ihm bereits bekannten Dubliner Textes verschafft und den Pariser Text dann D'Argentré zum Druck überlassen. Die Unterschiede zwischen den beiden alten Drucken von A. und M., die, wie E. feststellt, zum größten Teil durch ungenaues Lesen der französischen Hss von Martène entstanden sind, hat Dondaine in der Neuausgabe durch den Vergleich mit den italienischen Hss bereits ausgeglichen. Immerhin bleibt es nach den jetzt vorliegenden Feststellungen von E. schade, daß Dondaine nicht auch die Quellen Martènes in den beiden französischen Hss selbst benutzt hat. Weisweiler.

Käppeli, Th., Kurze Mitteilungen über mittelalterliche Dominikanerschriftsteller: ArchFrPr 10 (1940) 282—296. — Von diesen Mitteilungen über Roland von Cremona, Konstantin von Orvieto, den Verfasser einer Dominikuslegende, Robert Kilwardby, für den ein Bartolomeo Lapacci zugeschriebener Tractat De necessitate incarnationis vindiziert wird, über einen kurzen Papstbrief an den Erzbischof von Köln in der Sache Eckeharts, über Bernardus Lombardi und Jordan von Bergamo ist bei weitem die wichtigste jene über die Auffindung des bisher unbekannten dritten Buches der Summa Rolands in Cod. Λ 9. 13 der Stadtbibl. Bergamo. K. gibt auch eine Aufzählung der 306 Kapitel. Hoffentlich wird es C. Filthaut, der die übrigen Teile der Summa vorzüglich erschlossen hat, möglich sein, auch dieses Buch zu behandeln. Pelster.

Grabmann, M., Der Kommentar des sel. Jordanus von Sachsen († 1237) zum Priscianus Minor: ArchFrPr 10 (1940) 5—19. — Gr. macht nähere Angaben über den Kommentar eines magister Jordanus in Cod. 1291 der Leipziger Universitätsbibl., der in Form einer Texterklärung mit angehängten kurzen Quästionen in scholastischer Form die letzten Bücher Priscians erläutert. Der Stamser-Katalog — alle anderen Zeugnisse gehen auf ihn bzw. seine Vorlage zurück — schreiben eine Erklärung des Priscianus minor dem zweiten Generalmagister der Dominikaner Jordanus Theutonicus (1222—1237) zu. Es ist kaum zweifelhaft, daß unser Kommentar gemeint ist. Verstärkt wird diese Zuteilung durch eine Erwähnung der Steiermark und Sachsens. So entschließt sich Gr. für definitive Zuteilung an Jordan. Ein gewisses Unbehagen allerdings bleibt ihm, da die Erklärung vor 1220 verfaßt sein müßte, was bei dem Charakter der Schrift recht früh ist. Ich teile dieses Unbehagen und möchte deshalb die Wahl zwischen einem magister Jordanus Theutonicus, den der Stamser-Katalog fälschlich für den Generalmagister gehalten hätte, und Jordan von Sachsen noch offen lassen. Es ist nämlich nach den Zitaten bei Gr. eine so starke

Benutzung des Aristoteles, auch von De anima, De generatione et corruptione und selbst der Metaphysik bemerkbar, wie sie bisher wenigstens in der Zeit vor 1220 völlig unbekannt ist. Die Metaphysikzitate sind jedenfalls nicht der Arabica entnommen. Ob sie aus der Media oder einer noch älteren Übersetzung stammen, hat Gr. nicht untersucht. Der Satz „ens et verum (unum?) convertuntur" ut dicit Aristoteles in primo Metaphisice findet sich dort nicht. Sollte das 4. Buch gemeint sein, so daß die Metaphysica vetus als *ein* Buch angesehen wurde, wie dies vorkam? Ein weiteres Bedenken gegen die Zeit vor 1220 sehe ich in der großen Zahl der Quaestiones, die anscheinend schon von der Texterklärung abgetrennt und in mehrere Einzelfragen gegliedert sind. Ein Novum für diese Zeit! Endlich hat der Verfasser in der Einleitung nicht mehr die alte Boethianische Einteilung: Intentio, utilitas, ordo, sondern causa materialis (subiectum), causa formalis und finalis, die meines Wissens erst zur Zeit Alberts (nach 1240) beginnt. Daher glaube ich, daß die Verfasserfrage einstweilen nicht geklärt ist. — Gr. weist auch darauf hin, daß der Commentator hier Petrus Heliae ist. In der interessanten Einleitung wurde ein Fehler des Abschreibers nicht korrigiert, der einen Teil derselben unverständlich macht. Anstelle von ad modum muß es dreimal ad movendum heißen. Das von Gr. eingesetzte folgende ad ist deshalb zu streichen. Pelster.

Grabmann, M., Das Studium der aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts: PhJb 53 (1940) 339—341. — Gr. hat in den Mélanges M. De Wulf (1934) über eine von ihm in Cod. 109 Ripoll des Staatsarchivs Barcelona aufgefundene Pariser Quästionensammlung zu Examenszwecken berichtet. Hier vervollständigt er die Angaben, indem er die Divisio textus der älteren Ethik und ein Verzeichnis der zugehörigen Fragen bringt. Sie zeigen den Stand der Erklärung um 1240. Pelster.

Dallmann, M., Die Anthropologie Meister Eckharts. gr. 8° (54 S.) Tübingen [1938], W. Meyer, Berlin SW 68. — „Durchsichtung und Systematisierung des ungeheuer reichen Quellenmaterials" zum Hauptthema Eckharts, der „Verkündigung der Wesenseinheit von Gott und Mensch", bildet Inhalt dieser weitgespannten und kritischen Untersuchung. Nicht Psychologie des empirischen Menschen, sondern „der Mensch seinem inneren Kern nach betrachtet, sofern er seinem göttlichen Grunde nach verstanden wird". Die Kreise, in denen diese These sich bewegt, berühren das Leib-Seele-Verhältnis, Intellekt und Wille, Geist in Gegenüberstellung zu beiden, generatio als erklärenden Terminus der Wesenseinheit, den homo interior und exterior, den edlen Menschen in seinem Selbst- und Gottesbewußtsein im Verhältnis zu seinem Ego. Die Untersuchung gipfelt in der Entdeckung der göttlichen imago als Geburt des unigenitus filius und der transformatio des äußeren Menschen ‚ad ymaginem' ‚aus Gnaden': der Begriff der ‚Gnade' — d. i. der dinglich aufgefaßten Gnade — hat keine Stelle (39). Nicht die Überformung des homo interior oder mundus intellectualis als gnadenlosen oder vielmehr Gott total wesengleichen Correlats (48 f.), sondern nurmehr die des homo exterior, des mundus sensibilis, ist möglich, ja sogar notwendig und „geschieht von Gnaden des Intellekts (des homo interior)" (48). Es bedarf daher der Menschwerdung Gottes auch gar nicht mehr. „Es bedarf eher einer Menschwerdung des Menschen, d. h. einer Besinnung auf seine ‚Mensch-

heit', auf den ‚wahren' Menschen in sich" (46). — Ein Verständnis Eckharts ist also wesentlich eine Frage „der Grundeinstellung zu ihm, ob man ihn als Ontologen oder reinen Idealisten (Logiker) versteht" (10). D.s idealistische Einstellung tritt überall hervor, ohne daß aber eine Gesamtauffassung voll entwickelt würde. Anklänge an die Darstellung von Peters (vgl. Schol 14 [1939] 95 ff.) sind erkenntlich (u. a. 19, 44, 53). Die Darstellung geschieht in steter Auseinandersetzung mit Thomas (7 f., 11 f., 15, 19, 23, 25, 32, 40 ff.) als ein Beitrag zur „nicht-katholischen Eckhart-Auffassung" (5). Daneben tritt bisweilen grundsätzliche Kritik an der neuen Eckhart-Ausgabe hervor (gegen Koch: 10, Quint: 29 f., 53), wohingegen nicht alle in außerordentlicher Fülle beigebrachten Texte D.s dem Inhalt und der äußeren Form nach einer sorgfältigen Nachprüfung standhalten. Fischer.

Käppeli, Th., Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli: ArchFrPr 10 (1940) 48—76. — Den Hauptgegenstand dieser präzisen Notizen bildet neben einem Prediger Johannes von Neapel († nach 1450) der bekannte Magister Johannes Regina. K. faßt die bisherigen Ergebnisse kurz zusammen, erweitert die Lebensdaten wesentlich aus den Registri Angiovini des Staatsarchivs zu Neapel. Johannes hat lange Zeit in Neapel eine hervorragende Stelle als Berater der Könige und Großen und als Prediger eingenommen. K. veröffentlicht ferner das Verzeichnis der Predigten, unter denen die Leichenreden wegen ihrer Bezugnahme auf bedeutende Persönlichkeiten besonderes Interesse wecken. Im Anhang werden zwei Briefe Karls II. veröffentlicht (1307), die eine Entsendung des Johannes zur Sentenzenlesung nach Paris verlangen. — Sollte der General es gewagt haben, der sehr bestimmt ausgesprochenen Forderung zu widerstehen? Ist nicht vielleicht deshalb doch 1307 der Beginn des Baccalariats? — Es folgen eine Bestellung zum Schiedsrichter zugleich mit Landulf Caracciolo O. Min. und eine Ansprache vor Clemens VI. (1348). Zu der Empfehlung des Magisters der Medizin und dem Principium in medicina sei bemerkt, daß dieselben, wenn mein Gedächtnis mich nicht täuscht, auch in Cod. VII F. 21 der Nationalbibl. Neapel unter vielen Principia in theologia stehen müssen. Diese Principien der anderen Fakultäten verdienten einmal eine Untersuchung. Pelster.

Lechner, J., Kleine Beiträge zur Geschichte des englischen Franziskaner-Schrifttums im Mittelalter: PhJb 53 (1940) 374—385. — In diesen mit der bei L. gewohnten Sorgfalt verfaßten literarhistorischen Ergänzungen zu in England lehrenden Franziskanern behandelt der Verf. zuerst *Johannes Rodington,* von dem drei neue Hss des Sentenzenkommentars und eine des Quodlibet angeführt wurden. Zu dem fraglichen Cod. 133 Assisi kann ich nach alten Notizen sagen, daß er infolge einer Bemerkung zu der ganz verschiedenen Tabula „fratris Ade de Wodeham" auf f. 137$^{r}$ von einer Hand des 18. Jahrh. Adam Wodeham zugeschrieben wird, in Wirklichkeit aber die vier Bücher des Rodington enthält — allerdings mit einigen Abweichungen und Umstellungen — l. 1 ff. 1$^{r}$—77$^{r}$, l. 2 ff. 77$^{r}$—99$^{r}$ beginnt mit der dritten Frage der Reimser Hs, l. 3 ff. 99$^{r}$—101$^{r}$, l. 4 ff. 101$^{r}$—136$^{v}$. Das letzte Buch schließt unvollständig in der Frage: Utr. adulterium cum alia vivente viro post impediat matrimonium cum eadem post mortem primi viri. Auch l. 1 und 4 des von Stegmüller angeführten Cod. Theol. 14 Lüneburg enthält zweifellos den Kommentar des R., während l. 2

im Incipit und Explicit völlig verschieden ist. — Der zweite Abschnitt gilt dem durch den Katalog der Stadtbibl. Bologna von C. Lucchesi bekannt gewordenen *Johannes Waint* (Went), dessen Quästionenverzeichnis mitgeteilt wird und von dem Zitate aus Cod. 184 Münster erwähnt werden. Zu den von L. genannten Magistri kommen noch Richard Harclay und Walter Chatton ff. 144$^{v}$ und 145$^{r}$—$^{v}$, Rodinton wird schon 123$^{v}$ erwähnt. Aus meinen Notizen einzelne Verbesserungen zu dem Quästionenverzeichnis des Went aus Cod. A 439 der Stadtbibl. Bologna: Es sind sicher Fragen zu den Sentenzen; denn f. 1$^{r}$ heißt es Lectura Johannis Went; f. 10$^{v}$ Circa d. 4$^{am}$ et 3$^{am}$ quero; f. 11$^{v}$ Circa 2$^{m}$ librum et iuxta materiam philosophicam queritur utr. creator etc.; f. 36$^{v}$ Expliciunt tituli questionum lecture fratris Johannis Went de Anglia — es folgt f. 36$^{v}$ Incipit lectura Alexandri de Langele —; q. 2 heißt es Utr. sit magis immitandum dictamen; q. 4 f. 10$^{v}$ reperiatur ymago sive similitudo; q. 5 f. 16$^{r}$ ymaginem trinitatis; q. 9 f. 23$^{v}$ possibilis acceptari(!); q. 20 steht ff. 35$^{r}$—36$^{v}$. — An dritter Stelle bringt L. aus der oben genannten Münsterer Hs einen Auszug aus einer Quaestio über die Praescientia Dei des *Franciscus de Empoli*, der anscheinend in England gelehrt hat, in der dieser gegen den Determinismus des Bradwardin Stellung nimmt und endlich Zitate eines *Heinrich von Costeshey*. Betreffs der Zweifel L.s, ob der in Cod. 2$^{0}$ 105 Erfurt genannte Lauton oder Lanton der Dominikaner Hugo von Lawton des Cod. 175 Münster sei, kann ich diese Annahme nur bestätigen; denn sowohl f. 111$^{r}$ als 119$^{r}$ steht deutlich Lauton nicht Lanton; ferner heißt es f. 117$^{r}$ quamvis dicta in parte includant veritatem, pro quanto scilicet implicant mentem sancti Thome. Der Verfasser ist also Anhänger des Heiligen. Übrigens sind die Fragen des Lawton kein vollständiger Sentenzenkommentar, wie man nach Stegmüller glauben sollte, sondern nur 4 Fragen, deren zweite als Quaestio Lauton prima super 4 sentenciarum bezeichnet wird. Bei 3 und 4 Utr. Deus potest facere infinitum in actu und Utr. pater qui est Deus sit omnis Deus ist noch zu untersuchen, ob sie mit den vorhergehenden ein Ganzes bilden, was mir zweifelhaft ist. Pelster.

de Aldama, J. A., Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca provincial de Cádiz: ArchTGran 2 (1939) 25—33. — A. bringt in dieser Fortsetzung seiner Inventarisierung der theologischen Hss in den kleineren Bibliotheken Spaniens und Portugals das Verzeichnis der Hss von Cádiz, die großenteils aus Franziskanerklöstern Andalusiens stammen. Die Theologen sind neben Dominicus Guzman O. P. meistens Franziskaner und Jesuiten. Genannt sei eine Impugnatio systematis Ambrosii Catharini de intentione ministri externa des Nicolaus Fernández O. F. M. in Cod. 94. 64, De sensu sacrae scripturae von einem Jesuiten in Sevilla in Cod. 94. 86, ein Tractatus de auxiliis ad mentem doctoris subtilis in Cod. 94. 68. Daneben finden sich manche Kommentare zu Teilen der Summa. Pelster.

de Lamadrid, R. S., Para la historia del derecho canónico postridentino. La cátedra de Prima en Coimbra ss XVI—XVII ArchTGran 2 (1939) 1—24. — Hier bereitet sich eine wichtige Ergänzung zu Schultes Geschichte der Quellen des kanonischen Rechtes vor. L. gibt nach dem jüngst veröffentlichten Alphabeto dos Lentes von Coimbra die Namen der Professoren und die Daten für die einzelnen Lehrstühle, welche diese Professoren der „Prima" des kanonischen Rechtes in Coimbra nacheinander inne hatten.

Außerdem verzeichnet er die handschriftlich erhaltenen Vorlesungen derselben mit den entsprechenden Daten, soweit sich diese Vorlesungen in den Bibliotheken von Oporto und Coimbra noch vorfinden — es ist eine sehr große Anzahl. Unter den Lehrern sind Namen von gutem Klang wie der Dr. Navarrus und Manuel Soares. Manch neugieriger Leser hätte gern in einer Anmerkung auch das Verzeichnis der gedruckten Kommentare gesehen, was bei der Seltenheit der spanischen und portugiesischen Drucke doppelt erwünscht wäre. Pelster.

de Aldama, J. A., Diego Ruiz de Montoya S. J. De natura peccati actualis (Commentario a 1. 2 q 71 a. 6): ArchTGran 2 (1939) 233—292. — In der Zeit, da der unmittelbar die Moral berührende Traktat Über die Sünde noch integrierender Teil des dogmatischen Unterrichtes war, wurden viele Kontroversen über das Wesen der Sünde als Akt und als Zustand geführt. A. veröffentlicht nun von Ruiz de Montoya, der als einer der bedeutendsten Theologen der Gesellschaft Jesu gilt, einen Traktat über die aktuelle Sünde (1596). Aus ihm wird sowohl der Stand der Frage gegen Ende des 16. Jahrh. ersichtlich — Ruiz zählt fünf verschiedene Ansichten auf, der etwas jüngere Lessius gleichfalls fünf, die sich aber mit jenen bei Ruiz nicht decken — und zugleich die reichstes positives Wissen mit gründlicher Spekulation verbindende Art des Ruiz. Interessant ist auch die Behandlung des peccatum philosophicum — der Name kommt aber nicht vor —. Die Natur desselben wird erörtert; die Tatsache eher abgelehnt. In der kurzen Einleitung wird das Nötige gesagt, auch die Hauptpunkte des Inhaltes sind skizziert. Diese und andere Arbeiten legen den Wunsch nahe, man möge einmal bei den nachtridentinischen Theologen die von ihnen benutzten vortridentinischen Scholastiker zusammenstellen. Da meistens zitiert wird, so ist diese Arbeit nicht zu schwer. Sie würde interessante Aufschlüsse über die Einwirkung der verschiedenen Richtungen geben und zugleich ein Wegweiser für das Studium der älteren Theologen sein, da sie zeigte, welche Theologen damals noch lebendig waren. Soweit ich sehe, sind es fast ausschließlich solche, deren Druck vorlag. Die Benutzung der handschriftlich vorhandenen Literaten muß verhältnismäßig bald aufgehört haben. Pelster.

de Lamadrid, R. S., Luis de Molina S. J. De bello. Comentario a la 2. 2 Q. 40: ArchTGran 2 (1939) 155—231. — F. Stegmüller hat aus den unveröffentlichten Teilen der Erklärung der Summa Molinas große Stücke, die zum Gnadenstreit irgendwie in Beziehung stehen, veröffentlicht, — eine neue von J. Rabeneck besorgte kritische Ausgabe der Concordia liegt druckfertig vor; möchten günstigere Zeiten bald die Drucklegung ermöglichen —; De Aldama hat den Traktat De spe herausgegeben (vgl. Schol 15 [1940] 130). Nunmehr folgt die erste Bearbeitung des Traktates De bello, die in den Jahren 1574—1575 zu Evora entstand, während die Erstausgabe 18 Jahre später in Cuenca erfolgte. Solche Doppelredaktionen bieten bei bedeutenden Auktoren den großen Vorteil, daß man sie bei der geistigen Arbeit gleichsam belauschen und so ihr Werden unmittelbar verfolgen kann, was für die eigene methodische Ausbildung von Wert ist. Nach L. hat Molina an Substantiellem wenig geändert; dagegen zeigt sich allüberall die bessernde Hand nicht nur am lateinischen Stil, sondern auch in der Klärung und schärferen Fassung der Gedanken und Erweiterung des Gebotenen. Auch einige Modifikationen früherer

Ansichten finden sich. Eine kurze Analyse des Inhaltes wäre trotz der übersichtlichen Disposition eine Erleichterung für das Studium gewesen. Evidente Fehler der Hss sollten verbessert werden. Pelster.

di Fonzo, L., Lo studio del Dottore Serafico nel „Collegio di S. Bonaventura" in Roma (1587—1873): Misc. Franc 40 (1940) 153—183. — Eine nicht beabsichtigte Folge der in den letzten 60 Jahren aufblühenden Studien zur Geschichte der mittelalterlichen Theologie ist es, daß Autoren dritten und vierten Ranges des 13. und 14. Jahrh. fast besser bekannt sind als solche zweiten Ranges des 16. und 17. Jahrh., deren gedruckte Werke doch ungleich leichter zugänglich sind. Jede ernste Arbeit zur Erforschung der Theologie dieser Zeit ist daher aufrichtig zu begrüßen. F. überblickt in seinem Bericht über das von Sixtus V. 1587 bei Dodici Apostoli gegründete Kolleg zuerst die geschichtliche Entwicklung. Das Studium war zur Heranbildung von Ordenslektoren gegründet, die drei Jahre hindurch die Lehre des hl. Bonaventura, zumal seinen Sentenzenkommentar studieren; in der Begründung des Papstes heißt es: unus ... ipse Sanctus ... ob singularem doctrinam ac sententiarum dignitatem, quibus pleni sunt eius libri, abunde sufficiet, ut ex eius lectione librorum in summum quisque theologum possit evadere. Es wurden denn auch Verzeichnisse mit den Hauptthesen des Heiligen gedruckt, die im Examen zu verteidigen waren. F. führt die wichtigsten an. Dabei wurden die anderen theologischen Fächer nicht vernachlässigt. Interessant ist nun, daß trotz dieser Absicht des Gründers, die, wie an den aus dem Kolleg hervorgehenden Kommentaren zu Bonaventura ersichtlich ist, nie ihre Wirkung völlig verlor, Scotus mit der Zeit stark in den Vordergrund trat. F. findet den Grund in den äußeren Verhältnissen — das 17. Jahrh. ist die Zeit des wieder voll aufblühenden Scotismus — und in der wissenschaftlichen Eigenart des Scotus, der Originalität und durchdringenden Kraft der skotistischen Spekulation, die bei all ihren Mängeln mehr Anziehungskraft auf wissenschaftlich orientierte Geister ausübte als die schlichte, fromme Art des hl. Bonaventura, die ganz in der Tradition wurzelte. F. gibt endlich ein sehr dankenswertes Verzeichnis der aus dem Kolleg hervorgegangenen Lehrer, die theologische Werke im Anschluß an Bonaventura und Scotus schrieben. Unter manchen anderen ragen Matteo Fercić und der bekannte Scotist Mastrius hervor. Zu den einzelnen Lehrern sind die Lebensdaten und die theologischen Traktate angegeben. Pelster.

## 3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Scholz, H., Was ist Philosophie? Der erste und der letzte Schritt auf dem Wege zu ihrer Selbstbestimmung (Frege-Studien 1). 8° (55 S.) Berlin 1940, Limbach. *M* 2.50. — Der „erste Schritt zur Selbstbestimmung der Philosophie" ist der Philosophie-Begriff Platons, der „letzte Schritt" der Philosophie-Begriff der neuen logistischen Grundlagenforschung. Platon sah in der „Weisheit", ähnlich wie in der Mathematik, einen streng logischen Begründungszusammenhang, und zwar, meint Sch., einen Begründungszusammenhang, in dem aus einer endlichen Anzahl von Ursätzen alles Er-

forschliche ableitbar wäre, so daß die Philosophie gleichsam eine endlich gemachte Allwissenheit bedeutete. Diesen Philosophie-Begriff habe die neue Grundlagenforschung in Weiterführung Leibnizischer Gedanken zu voller Klarheit gebracht. Philosophie ist exakte Grundlagenforschung. Wie die Mathematik die Gesamtheit der Ursätze sucht, aus denen ihre sämtlichen Lehrsätze ableitbar sind, so ist es Aufgabe der Philosophie, die gemeinsamen Grundsätze, die in jeder möglichen Welt gelten, aufzufinden; insofern ist sie „Metaphysik". Wird sie aber mit der Gesamtheit der „theoretisierbaren" Wissenschaften verglichen, so stellt sie sich als allgemeine Logik heraus, da sie die in jedem Bereich geltenden Umformungsregeln („Schlußregeln") bietet. Diese Grundlagenforschung muß die Exaktheit der Mathematik anstreben; diese ist aber nur durch eine symbolische Zeichensprache ähnlich der mathematischen erreichbar. So wird das Denken formalisiert und dadurch entlastet, zugleich aber alle Unklarheit und Mehrdeutigkeit des Ausdrucks vermieden. In einer solchen Sprache, meint Sch., könne man keinen Unsinn reden, ohne sogleich ertappt zu werden. So verkündet er mit Begeisterung das Lob der „Mathesis universalis", durch die man ein neuer Mensch werde. Freilich wird der Leser auch wieder sehr ernüchtert, wenn er vernimmt, daß das platonisch-leibnizische Ziel unerreichbar ist und daß man in dieser Philosophie auf die Lösung gerade der dringlichsten Menschheitsfragen verzichten muß. — Dankenswert ist jedenfalls die klare, auch für den Nichtmathematiker verständliche Darstellung des logistischen Philosophie-Begriffs, die zur Grundlage einer Auseinandersetzung dienen kann. Wir können dem Verf. auch seinen Unmut über die sprachliche und oft auch gedankliche Zuchtlosigkeit mancher „Philosophen" nachfühlen. Aber muß man darum der Philosophie eine Sprech- und Denkweise aufzwingen, die ihr in ihrer Wesensverschiedenheit von aller Mathematik nun einmal unangemessen ist? de Vries.

Przywara, E., S. J., Religion und Philosophie: WissWeish 7 (1940) 99—107. — Endlich liegt hier der seinerzeit stark beachtete Vortrag P.s vom Prager Philosophenkongreß 1934 im Druck vor. Er arbeitet mit großer Schärfe einerseits die wesentlichen Unterschiede von Philosophie und Religion in Gegenstand, Methode und Ausgangspunkt, anderseits die unter dieser dreifachen Rücksicht letztlich sichtbar werdende Rück-bindung (re-ligatio) der Philosophie an die Religion heraus. Während Religion auf die reine Tatsächlichkeit des heiligsten Willens Gottes geht, ist für die Philosophie Gott nur als Ursprung und Sinn-Ziel der Welt Gegenstand, also von seiten der notwendigen Wesensbeziehungen der Welt her; als wirklich bestehende gründet aber all diese Notwendigkeit letztlich in der reinen Tatsächlichkeit des freien Schöpferwillens Gottes. Von der formalen Seite ihres Aktes her ist Religion blinde Hingabe, während die Methode der Philosophie auf lichte Einsicht zielt; jedoch führt diese Einsicht letztlich zur Einsicht in die Unbegreiflichkeit Gottes. Formaler Standort der Philosophie ist der fragende Mensch im jeweiligen Augenblick: ein reines Werden; Standort der Religion dagegen ist das reine „Es werde" Gottes; jedoch ist auch das Werden als Potenz letztlich nur zu verstehen vom reinen Akt des göttlichen „Werde" aus. de Vries.

Grabmann, M., und Hirschberger, J., Ehrengabe zum 70. Geburtstag des Herrn Prälaten Prof. Dr. Michael Wittmann:

PhJb 53 (1940) 273—400. — Die Herausgeber widmen das 3. Heft des PhJb dem verdienten Eichstätter Ethiker und Philosophiehistoriker M. Wittmann. — *J. Geyser* (273—291) schreibt über die schwierige Problematik von Sein und Werden. Das Werden hat die Struktur einer Vorvorhandenheit oder Potenz, die zur Aktualität kommt. Sehr wichtig für das uns bekannte Werden ist der Zeitablauf und die räumliche Bewegung. Die Formeln des Aristoteles über Materie und Form, Substanz und Akzidens und besonders das Werden neuer substanzieller Wesenheiten bieten Anlaß, mehr über die Problematik als über letzte Lösungen zu verhandeln. *J. Hirschberger* (292—305) prüft das alte scholastische Axiom „Omne ens est bonum". Das Ergebnis der scharfsinnigen, vor allem auf historische Zusammenhänge bedachten Arbeit ist die Unterscheidung zwischen bonitas interna und externa oder utilitas. Die erste Form hat ihren ideengeschichtlichen Ursprungsort in der Platonischen Partizipationslehre, die über Augustin, Boëthius und den Liber de causis der Scholastik zufloß. Plato denkt jede Usia in logischem, ontologischem und axiologischem Verstand konstituiert durch die übergeordneten Ziele. Allerdings bleibt noch die schwierige Frage, wie kommen wir mit Plato zur evidenten Erkenntnis der Idealgestalt eines Seienden, wenn wir nicht, wie Plato an einer Anamnesis festhalten, sondern unseren Aussagen eine synthetische Erkenntnis zugrunde legen. *J. B. Schuster* (306—313) behandelt die Frage von Politik und Moral, wie sie der protestantische Theologe G. Wünsch in seiner „Evangelischen Ethik des Politischen" unter dem Gesichtspunkt der autonomen Teleologie des Staates und ihrer Überwindung durch den christlichen Glauben anfaßt. *A. Schneider* (314—323) untersucht die Einheit von Politik und Ethik in den Lehren der Sophisten und in Platons Staat; er zeigt, daß nicht bloß bei Plato, sondern auch bei den Sophisten der verschiedensten Richtungen von Protagoras bis zum Anonymus Jamblichi dem Bewußtsein der Griechen das Politische und Ethische untrennbar erschienen. *P. Wilpert* (324—338) gibt eine aufschlußreiche Darstellung der Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik nach Terminologie, Entwicklungsgeschichte und Begrenzung der Wahrhaftigkeit. *M. Grabmann* (339—354) unterrichtet über das Studium der aristotelischen Ethik an der Pariser Universität, vor allem im Anschluß an seine letzte Münchener Akademiearbeit über Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter. *G. Wunderle* (362—373) führt uns in die Gedankenwelt des christlichen Ostens ein, indem er aus des Nikolaus Kabasilas „Leben in Christo" die Nachfolge Christi unter der doppelten Rücksicht einer mystischen Tatsache und einer ethischen Willensaufgabe behandelt. *J. Kürzinger* (355—361) und *J. Lechner* (374—385) bringen literargeschichtliche Beiträge über Augustinus Triumphus und das englische Franziskanerschrifttum im Mittelalter. *G. Heidingsfelder* (386—396) gibt einen Beitrag über die Aristotelesdeutung in der Renaissance, insbesondere über die gegensätzlichen Auffassungen der Thomisten Contarenus, Caietan und Bartholomäus de Spina hinsichtlich der Lehre vom Intellectus agens bei Aristoteles und seinem Kommentator Alexander von Aphrodisias. Schuster.

* * *

Lossky, N., An epistemological introduction into Logic: Abh. d. russischen Forschungsgesellsch. 70 (1939) 40 S. — Nach dem naiven Realismus ist das Außenobjekt eine Ursache (Mitursache)

seines Bildes im Bewußtsein, wodurch seine Eigenschaften erkannt werden. L. vertritt dagegen einen *Intuitivismus,* worin er Bergson folgt; danach gibt es überhaupt kein geistiges Bild des Außenobjektes. Das Subjekt betrachtet vielmehr unmittelbar das Außenobjekt; hat es im Bewußtsein, wie es in sich ist. (Aber das Objekt im Bewußtsein haben, wie es in sich ist, scheint nur ein anderes Wort dafür, vom Objekt ein geistiges, ein bewußtes Bild zu haben; dieses kommt in der Trugwahrnehmung ja auch allein vor, wobei das Außenobjekt fehlt. Die scholastische Auffassung vom medium quo und medium quod habe ich in meiner Psychologia speculativa für die sinnliche und intellektuelle Erkenntnis ausführlich behandelt.) Gegen den naiven Realismus wird vorgebracht die häufige Abweichung zwischen Erkenntnisbild und Objekt bei den inadäquaten Reizen, bei den Farbenblinden usw. Das führte dazu, die Sinnesqualitäten als rein subjektive zu betrachten, und nur Raum und Bewegung als objektiv. L. meint, daß auch dann die gleichen Schwierigkeiten wiederkehren. Die Existenz der Außenwelt könne nicht mehr sichergestellt werden, wie Hume zeige. Nach seiner intuitiven Theorie dagegen veranlaßt die vom Außenobjekt ausgehende Nervenreizung mich als geistiges Wesen, die Aufmerksamkeit auf die Körper zu richten. Aus diesem rein geistigen Akt folgt das Anschauen des aktualen Objektes. Danach geht das Objekt selbst in das Bewußtseinsfeld ein mit seinen räumlichen und anderen Relationen, als Ding mit seinen Eigenschaften, auch die Kausalität zwischen den Dingen. Daß die Wahrnehmung mehrerer Personen verschieden ist, liegt daran, daß sie nicht notwendig auf den ganzen Inhalt des Objektes geht, sondern je nach dem Interesse gewisse Teile bevorzugt. — Diese Theorie erinnert etwas an die Phantasie gewisser alter Autoren von den Strahlen, die vom Auge ausgehen und dadurch, daß sie Körper treffen, diese erkannt machen. Nach allgemeiner Lehre der Psychologie heißt das Richten der Aufmerksamkeit auf etwas, daß aus den gleichzeitig erkannten Objekten, aus der großen Menge von Dingen, die das offene Auge erfaßt, ein einzelnes mehr beachtet wird als die übrigen, etwa zum Gegenstand eines Urteiles wird; die Zuwendung der Aufmerksamkeit setzt also die Erkenntnis der Objekte schon voraus. Die hier mit Recht angegriffenen Lehren von Hume und Kant sind gewiß unhaltbar, aber doch denkmöglich. — Neben dieser neuartigen intuitiven Theorie der Wahrnehmung behandelt Verf. übrigens auch eingehend die Lehre vom Urteil und Schluß.

Fröbes.

Wingendorf, E., S. J., Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis. Maréchal. Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems (der Objektivität unserer Erkenntnis). 2 Bde. gr. 8° (XVI u. 330, VIII u. 199 S.) Bonn 1939/40, Hanstein. *M* 10.80 u. 6.40. — Auch wer dem Grundgedanken von Maréchals „Dynamismus" mit Zurückhaltung gegenübersteht, wird die überragende Bedeutung seines Werkes „Le point de départ de la métaphysique" gern anerkennen. Der 5. Bd. dieses Werkes versucht bekanntlich — nach der umfassenden philosophiegeschichtlichen Problementfaltung der ersten 3 Bände (der 4. Bd. steht immer noch aus) — in kühner Verbindung von thomistischer Erkenntnismetaphysik und kantischer transzendentaler Methode eine spekulative Lösung der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik zu erarbeiten. Ohne Zweifel stellt gerade dieser Bd. eine gewaltige denkerische Leistung dar. So wird man für eine deutsche

Wiedergabe dieses Bandes dankbar sein, aber auch dafür, daß sie nicht in Form einer wörtlichen Übersetzung, sondern in einer verkürzten Zusammenfassung geboten wird, die, wie Maréchal selbst im Geleitwort bezeugt, seinen Gedankengang aufs getreueste wiedergibt. Das ist das unbezweifelbare Verdienst W.s, und es bedeutet angesichts dieser verwickelten und schwierigen Gedankengänge keine geringe Leistung. Der weitaus größte Teil des Werkes (Bd. 1 ganz; Bd. 2, 1—83) folgt Abschnitt für Abschnitt dem Werk Maréchals und gibt seinen Inhalt wieder. Was die sprachliche Form angeht, wünschte man freilich zuweilen eine dem deutschen Sprachgefühl mehr entsprechende Fassung und größere Genauigkeit in der Wahl der philosophischen Fachausdrücke; z. B. wäre „valeur" in den meisten Fällen durch „Geltung", nicht durch „Wert" zu übersetzen gewesen. — Die Darlegung des Dynamismus wird durch ein von Maréchal selbst geschriebenes neues Kap. abgeschlossen (II 83—125). Hier zeigt M. durch Prüfung verschiedener Kant-Texte, wie Kant selber, der namentlich in der 2. Ausgabe der K. d. r. V. das Dynamisch-Akthafte des Transzendentalen vor dem Statisch-Formalen fast ganz zurücktreten ließ, in der Folgezeit sich mehr und mehr einer dynamischen Auffassung des Transzendentalismus zuneigte, ohne jedoch je die Seinsbedeutung des zielgerichteten Handelns der Vernunft anzuerkennen. Erst Fichte läßt durch dieses Streben das Absolute wenigstens im „Glauben" erfaßt werden, und erst Hegel setzt anstelle dieses Glaubens ein Wissen. So will dieses Kap. den fehlenden 4. Bd. von „Le point de départ" in etwa ersetzen. — Der letzte Teil des 2. Bandes W.s (126—196) bringt eine Gesamtwürdigung des Werkes Maréchals und eine kritische Besprechung der Haupteinwände gegen dessen Lehre. Manche Mißverständnisse werden hier geklärt. Vielleicht wäre es aber besser gewesen, anstelle der etwas zufälligen Aneinanderreihung der einzelnen Einwände in zusammenfassender Gesamtbetrachtung die wesentlichen Kerngedanken der Kritik, die unter verschiedener sprachlicher Fassung wiederkehren, herauszuheben und zu entkräften zu suchen. Die vorliegende Verteidigung der Lehren des Meisters wird dessen wissenschaftliche Gegner schwerlich in allem überzeugen. Um von andern Bedenken zu schweigen, man fragt sich immer noch: Ist die durch den Dynamismus eröffnete Erkenntnis der Wirklichkeit des absoluten Seins Bedingung jeder kritisch gesicherten Seinserkenntnis oder nicht? Ist sie es, so ist Przywaras Vorwurf eines einseitigen „Platonismus" seinem eigentlichen Sinn nach nicht entkräftet; ist sie es aber nicht, wie bleibt dann das Ganze noch eine Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems der Objektivität unserer Erkenntnis oder auch nur der einzig mögliche erste Zugang in das Reich der Metaphysik? Wenn eine kritisch gesicherte Seinserkenntnis unabhängig von der Aufdeckung des besagten Naturstrebens möglich ist, kann von dem so erkannten Seienden aus durch einen kausalen Gottesbeweis der Zugang zum absoluten Sein eröffnet werden, ohne daß man sich auf den „Dynamismus" berufen müßte. de Vries.

Driesch, H., Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis (Abh. z. begründenden Philos. 3). gr. 8° (38 S.) Leipzig 1940, Birnbach. *M* 2.10. — Gestützt auf die früheren Arbeiten des Verf. analysiert diese kurze Schrift die Begriffe der Selbstbesinnung, Selbsterkenntnis und Selbsterziehung, wobei insbesondere das bewußte „Ich" und die unbewußte „Seele" unterschieden werden. Der Wechsel in den Erlebnisinhalten geht stets durch das Unbewußte. Von be-

sonderer Bedeutung für das Verhältnis des bewußten Ich zur unbewußten Seele erweist sich der Begriff des „Vertrauens": ich vertraue „mir" als einer psychophysischen Person, „daß *sie* das, was *ich* ‚will', ausführt". Ich „will" nur das Endglied einer nach außen gerichteten Handlung; die einzelnen dazu notwendigen Zwischenglieder aber, etwa de Erregung eines motorischen Nerven, will ich als solche nicht, ja als physiologischer Laie weiß ich nicht einmal etwas von ihnen; und sie geschehen doch. „Das weiß ich durch Erfahrung, und auf dieses Wissen gründet sich mein Vertrauen" (13). Die induktiv erfolgende Selbsterkenntnis ist eine Ordnungsschau des Ich. Es gibt nur *eine* Wissensmethodik, und diese ist die Ordnungsmethodik. Eine kritische Betrachtung des Buches von C. Weinschenk, Das Wirklichkeitsproblem der Erkenntnistheorie (1936) schließt die Schrift ab. — Mit Recht wird die hohe Bedeutung des Ordnungsbegriffs hervorgehoben. Dieser aber läßt sich noch weiter zurückverfolgen, wobei sich herausstellt, daß er mit dem Begriff des Seienden als solchen gegeben ist und daher ausnahmslos allen Begriffen zukommt. Nink.

Hufnagel, A., Die Wahrheit als philosophisch-theologisches Problem bei Albert dem Deutschen (Grenzfr. zw. Theol. u. Philos. 17). gr. 8° (XII u. 108 S.) Bonn 1940, Hanstein. *M* 3.80. — Albert hat in der Frage nach dem Wesen der Wahrheit immer wieder eine andere Stellung eingenommen. Im Sentenzenkommentar legte er sich auf keine der ihm geschichtlich gegebenen Wahrheitsdefinitionen fest; in den Aristoteleskommentaren bevorzugt er die aristotelische bzw. vermeintlich aristotelische Wahrheitsdefinition, in den Schriftkommentaren die Anselms; in seiner Summa theologiae, in der er zum letztenmal in seinem Leben ausführlich auf die Wahrheitsfrage zu sprechen kommt, entscheidet er sich für Anselms Definition: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Die Wahrheit besagt als rectitudo = Rechtheit die Verwirklichung eines Sollens, einer Forderung, die Übereinstimmung eines Seins mit einem Sollen. Wahrheit und Sein sind sachlich identisch, aber begrifflich verschieden. Das ens ist von Natur aus das erste, das an der Spitze der ontologischen Ordnung steht; darauf folgt das unum und dann erst das verum. Verum und bonum drücken je eine verschiedene Beziehung des Seienden aus. Das verum besagt die Beziehung zur Exemplaridee, das bonum die Beziehung zum inneren oder äußeren Ziel. Die Wahrheit ist an sich für jeden Menschen und für jede geistige Natur lustbetont und liebenswert. Es gibt nur eine einzige ewige Wahrheit: die göttliche; man kann also nicht schlechthin sagen, die Wahrheit ist ewig; das Prädikat „ewig" kommt nur der göttlichen Wahrheit zu. Die geschaffene Wahrheit hat einen Anfang, ist also nicht ewig; sie hört jedoch nicht mehr auf zu sein, hat ihren Fortbestand aber allein durch die ewige Wahrheit; dies gilt für jegliche „geschöpfliche" Wahrheit, auch für die Wahrheit des enuntiabile. Sofern die Wahrheit ihr Sein in der Seele besitzt, empfängt sie von der Seele auch das enge Verbundensein mit der Zeit und ist wie diese veränderlich. Das Wesen der Wahrheit aber (ratio veritatis), die Wahrheit als solche, nicht die einzelne Wahrheit, sondern die Wahrheit, durch die jede einzelne wahr ist, ist weder ewig noch zeitgebunden, sondern ohne Beziehung zur Zeit, zeitlos. Sobald die Wahrheit aber irgendwie ein Sein erhält, „ist", dann hat sie notwendig entweder das ewige Sein oder das zeitliche, geschöpfliche Sein. Gott ist Vorbildursache aller Wahrheit; Wirkursache aller geschöpflichen Wahrheit

ist Gott, sofern er Wirkursache alles Seins und damit auch alles Wahrseins ist. — Der Verf. fragt, wie es kam, daß Albert, der erste, der den gesamten Aristoteles kommentierte, sich am Ende seiner literarischen Tätigkeit nicht für die aristotelische, sondern für Anselms Wahrheitsdefinition entschied. Weil Albert die Wahrheitsfrage in seiner Summa theol., mehr als in seinem Sent. Komm., in einem engeren, ganz theologischen Zusammenhang behandelt, vermutet der Verf., Albert habe in der Wahrheitsfrage in erster und letzter Linie eine theologische Frage gesehen. Hier mußte es ihn gleichsam eher zu einer definitiven Entscheidung drängen; und wollte er sich für eine Autorität entscheiden, dann mußte dies zweifellos eine theologische Autorität sein. — Die Stellung des hl. Thomas zur Wahrheitsdefinition Anselms siehe 1 Sent. dist. 19 q. 5 a. 1 ad 6 und De ver. q. 1 a. 1. Albert kannte noch diese beiden Thomasschriften. — Mit Recht weist der verdiente Verf. auf die Gegenwartsbedeutung von Alberts Wahrheitstheorie hin.

Nink.

Kolbenheyer, E. G., Die Bauhütte. Grundzüge einer Metaphysik der Gegenwart. Neue Fassung. 8° (536 S.) München 1940, Langen u. Müller. *M* 10.—. — Dieses erstmalig 1925 erschienene Buch, das jetzt in seinem wesentlichen Kern unverändert geblieben und nur um neue Folgerungen erweitert ist, bekennt sich zu einer biologischen Metaphysik, die das Seelische, ähnlich den andern Funktionen des menschlichen Organismus, nur als eine ordnende Hilfsfunktion betrachtet, die dem Bestand sowie der Entwicklung und Durchsetzung des hoch differenzierten menschlichen Artlebens dient. „Das Leben selbst ordnend zu erfassen, seinen Anpassungskampf zu begreifen — nicht als ein sinnvoll vorbestimmtes, zweckerfülltes kosmisches Geschehen, nicht als eine Gotteswirksamkeit, nicht unter einer Systemfolge absolut gestaltender Ideen, sondern im Umfang und Zusammenhang der individuellen und überindividuellen Erlebnisse, und es ohne Überfolgerung dieser Erlebnisse einzuordnen in den unbelebten kosmischen Ablauf, das wird hier Metaphysik genannt" (12). „Die Bauhüttenphilosophie nimmt die Außenwelt als eine *unbedingte* Gegebenheit hin, ohne zu vermuten, daß es der menschlichen Ordnungsfunktion möglich werden könne, die *letzten* Wesenheiten der Außenwelt zu erschließen. Aus einem biologischen Grunde: kein Lebewesen hat irgendeine Daseinsnötigung, letzte Wesenheiten dieser Welt zu erfahren, weil eine solche Erfahrung mit der Selbstbehauptung des Lebens nichts zu tun hat. *Letzte* Wesenheiten, sei ausdrücklich bemerkt. Das Absolute ist letzte Wesenheit" (66 f.). Der Begriff des Absoluten kann nur mehr als „ein orientierendes Postulat der Vergangenheit" angesehen werden, als „ein logischer Grenzbegriff", der auch dazu dient, Denkartung und Denkeinstellung zu unterscheiden (70, 75). Der Mensch ist nicht Mittelpunkt der Welt, sondern ein *„Anpassungsmittel* des lebendigen Plasma auf einer gewissen Stufe seiner Differenzierung", „Anpassungmittel eines verhältnismäßig kleinen Teiles der lebendigen Welt auf der Erde" (108). Unsterblich ist an jedem Menschen nicht seine Individualität, sondern seine Leistung, nur das, was er als Funktionsexponent der plasmatischen Anpassung seiner Art leistet. So weit der Einzelne über das individuelle Ich in das Leben hinauswirkt, so machtlos ist der Tod an ihm. „Das Plasmaleben der Erde ist unerschöpflich. Es wirkt seinen Bestand durch Lebensbereiche, Lebenskreise, Arten, Völker, Stämme, Familien im Mittel der anpassenden Einzelwesen. Wer das Ein-

zelwesen hypostasiert, ist weder befähigt, das Leben der Natur, noch sein eigenes metaphysisch einzuordnen" (505). „Das Äußerste zu wollen, die absolute Wahrheit, ist heute keine philosophische Tugend mehr, es ist Denkfaulheit und Einsichtsmangel vor den Naturwissenschaften. Die Naturwissenschaften haben dem logischen Spiele um die Wahrheit und jenen Scheinbefriedigungen an den idealistischen und materialistischen Hypostasen ein Ende gemacht: die biologischen Naturwissenschaften" (65). „Die Metaphysik der ‚Bauhütte' ist nicht für schwachnervige und beruhigungsbedürftige Seelen. Im Anpassungssturm unseres Zeitalters brauchen wir eine Denkeinstellung und Gedankenführung, die der artumfassenden Bewegung des menschlichen Lebens gewachsen ist" (ebd.). — Für das Buch ist es eine Tatsache, daß die seitherige Weltordnung überaltert ist. Es folgert daraus keinen Nihilismus, sondern bringt den Willen zum Ausdruck, eine neue Einstellung zur Lebenswelt der Menschheit zu gewinnen mit einer Zielsetzung, die angesichts des Zusammenbruchs der früheren Werte bei vielen heute starken Widerhall findet. Die Gedankentiefe der christlichen Lebenswelt und der Reichtum ihrer Werte sind dem Buche fremd geblieben.
Nink.

Raimond, J., Celui qui Est (Nature de Dieu). 8° (267 S.) Paris 1939, Desclée. *Fr* 15.—. — In diesem 3. Bändchen seines Cours Synthétique de Religion behandelt der Verf. das Wesen, die Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes, nicht rein philosophisch, indem bei den einzelnen Lehrpunkten die entsprechenden Schriftstellen herangezogen werden. Anerkennung verdienen die aszetisch-praktischen Anwendungen, die jedes Kapitel beschließen. Die philosophische Entwicklung und Begründung jedoch hat sich der Verf. zu leicht gemacht. Auf wirkliche Schwierigkeiten wird nicht eingegangen. Bei der Unveränderlichkeit Gottes z. B. werden die Schwierigkeiten, die sich aus der moralischen Unveränderlichkeit Gottes ergeben, nicht einmal erwähnt (77 f.). Das so schwierige Theodizeeproblem wird auf 2 Seiten behandelt (192 f.). Auch die philosophische Terminologie läßt an Genauigkeit zu wünschen übrig. Um einige Beispiele anzuführen: es befremdet, die potentia als germe d'existence bezeichnet zu sehen (18); determinatio wird gleichbedeutend mit restrictio genommen (23) und konsequent behauptet, bei Gott handle es sich um eine indétermination essentielle (24); die Dauer ist zusammengesetzt aus instants successifs (88); die Theologen werden erstaunt sein, die Unabänderlichkeit des ewigen Geschickes der Menschenseele aus dem Eingegangensein in die Ewigkeit erklärt zu sehen (90). Naumann.

* * *

Hoogveld, J. H. E. J., Inleiding tot de wijsbegeerte. Deel I: Beginselen der wetenschapsleer. 2. Aufl. gr. 8° (XII u. 269 S.) Nimwegen 1939, Dekker u. van de Vegt. *Fl* 3.90; geb. *Fl* 4.90. — Diese thomistische Wissenschaftslehre ist als 1. Teil einer Einleitung in die Philosophie gedacht. Weil Philosophie Erkenntnis, Wissen, Wissenschaft ist, soll die Klärung dieser Begriffe den Weg zum Verständnis dessen bahnen, was Philosophie ist und will. Vielleicht läßt sich gegen dieses Verfahren einwenden, eine so umfangreiche, ins Einzelne gehende Wissenschaftslehre, wie H. sie bietet, sei zu dem erstrebten Ziel ein Umweg, zumal H. selber nicht selten für die letzte Lösung der aufgeworfenen Fragen auf den noch ausstehenden 2. Teil des Werkes, der Wesen und Aufgabe der Philosophie behandeln soll, verweisen muß. Jeden-

falls aber bietet das Buch, so viel wir wissen, zum erstenmal eine systematische Zusammenfassung alles dessen, was, in vielen Büchern und Aufsätzen zerstreut, vom Standpunkt der scholastischen Philosophie zu den Gegenwartsfragen der Wissenschaftslehre geschrieben worden ist. Der Verf. verfügt dabei über eine umfassende Kenntnis nicht nur der niederländischen, sondern auch der französischen und deutschen scholastischen Literatur, wie man namentlich in den ausführlichen Anmerkungen immer wieder feststellen kann. Dagegen scheint die Kenntnis des nicht-scholastischen einschlägigen Schrifttums im wesentlichen auf die nur mathematisch-naturwissenschaftlich eingestellte französische „Wissenschaftskritik" und den Neupositivismus beschränkt zu sein. So kommt es, daß die Fragen der Geisteswissenschaften entschieden zu kurz kommen. Überhaupt, wenn es das unbestreitbare Verdienst des Buches ist, die überlieferte scholastische Wissenschaftslehre und die Ansätze zu ihrer Weiterbildung gründlich und klar zusammengefaßt zu haben, so ist damit zugleich seine Grenze bezeichnet. Man muß sich aber doch ernsthaft fragen: Hat die tatsächliche Entwicklung der Wissenschaften den Rahmen der mittelalterlichen Wissenschaftslehre nicht längst gesprengt? Die philosophische Wissenschaftslehre soll gewiß nicht die tatsächlich bestehende Wissenschaft blind anerkennen, sondern sie aus letzten Grundsätzen beurteilen. Aber sie wird dabei als Rückbesinnung auf das Verfahren der Wissenschaft für gewöhnlich erst der tatsächlichen Ausübung dieses Verfahrens nachfolgen. Darum kann man nicht erwarten, daß eine Wissenschaftslehre, der nur die wenig entwickelten Einzelwissenschaften der Alten als Beispiele vorlagen, heute noch genügen kann. Mit einigen den alten Bau nur verunstaltenden Anbauten wird man auch schwerlich auskommen; sondern es gilt, aus dem Geist der großen Überlieferung heraus mutig einen Neubau zu wagen, wie schwierig diese Aufgabe auch sein mag. de Vries.

Wundt, M., Die Sachlichkeit der Wissenschaft. — Wissenschaft und Weisheit (Philos. u. Gesch. 67). gr. 8° (47 S.) Tübingen 1940, Mohr. *M* 1.50. — Den gedankenreichen, lebendig und klar geschriebenen beiden Aufsätzen folgt man beinahe vom ersten bis zum letzten Satz mit Spannung. Der *1. Aufsatz* legt zunächst den Begriff der Sachlichkeit dar, wie er in den „exakten" Naturwissenschaften vielfach herrscht: die Erkenntnis ist umso sachlicher, je mehr das eigene Selbst zurücktritt. Dieser Begriff läßt nicht nur die Geisteswissenschaften fast notwendig unsachlich erscheinen, sondern führt auch zu dem befremdlichen Ergebnis, daß Richtigkeit und Wichtigkeit der Erkenntnisse in umgekehrtem Verhältnis zueinander stehen. W. stellt nun diesem positivistischen Sachlichkeitsbegriff einen echt philosophischen gegenüber: Die Erkenntnis dringt um so tiefer in die Sache ein, wird also um so sachlicher, je mehr das Selbst eingesetzt wird. Wird es nicht eingesetzt, so zeigt die Sache nur noch ihre wesenlose Außenseite; ihre tieferen Schichten erschließen sich nur den tieferen Schichten des Selbst. Soll der ganz persönliche Einsatz die Sachlichkeit der Tiefenschau gewährleisten, so wird freilich ein von selbstsüchtiger Leidenschaft geläuterter, wirklich aus den Tiefen seines Wesens lebender Mensch vorausgesetzt — ein Gedanke, der vielleicht deutlicher hätte ausgesprochen werden können. — Der *2. Aufsatz* führt auf anderm Weg zum gleichen Ergebnis und verdeutlicht dieses noch mehr. Wird nur der rechnende Verstand eingesetzt, so wird die Welt einerseits in bloße Zahlen und Beziehungen, anderseits in unver-

bundene Augenblickseindrücke aufgelöst; sie wird wesenlos. Nur eine Wissenschaft, die in der Weisheit verwurzelt ist, kann dieser Auflösung entgehen. Weisheit ist ein Wissen, in dem das Selbst mit eingeschlossen ist, darum ein Wissen auch um die eigenen Grenzen und die Abhängigkeit vom Ewigen, ein Wissen, das auf das Ganze geht und, aller Einseitigkeit abhold, die Gegensätze eint, schließlich gelebtes, nicht bloß gewußtes Wissen. — Noch eines verdient an der anregenden Schrift eigens hervorgehoben zu werden: das auf abgegriffene Fremdwörter verzichtende, wirklich schöne Deutsch des Verf.s, das die Lesung zu einem Genuß macht.
de Vries.

Hoenen, P., De philosophia scholastica cognitionis geometricae: Greg 19 (1938) 498—514. — De problemate necessitatis geometricae: Greg 20 (1940) 19—54. — De problemate exactitudinis geometricae: Greg 20 (1940) 321—350. — Die Aufsatzreihe kommt einem wirklichen Bedürfnis der scholastischen Philosophie entgegen; es wird der Versuch gemacht, auf scholastischer Grundlage eine philosophische Theorie der mathematischen Erkenntnis zu begründen. Der erste Artikel gibt eine kurze Einführung in die moderne Problemlage. Die beiden Fragen, die einer eingehenden Behandlung unterzogen werden, betreffen die Notwendigkeit und die Genauigkeit der mathematischen Aussagen. Die Sinnesdaten sind an sich kontingent und ungenau; es gibt keine mathematischen Punkte, Linien und Flächen in der sinnlichen Erfahrung. Die mathematischen Aussagen dagegen, auch solche, die auf Grund einer unmittelbaren Sinneserfahrung gemacht werden, tragen Notwendigkeitscharakter und beziehen sich auf exakte mathematische Gebilde. H. löst die Probleme durch die aristotelisch-scholastische Lehre von der Abstraktion. Die Hinwendung zu den Gegebenheiten der sinnlichen Erfahrung ist für die mathematische Erkenntnis notwendig, diese Erkenntnis selbst aber betrifft nicht den Inhalt der Phantasmata, sondern die daraus abstrahierten Gegenstände, d. i. die Ausdehnung als solche. Der Intellekt schaut die mit der Ausdehnung notwendig gegebenen Zusammenhänge und kommt so zu notwendigen Urteilen. Die abstrakten Gebilde dieser Art zeigen zudem im Gegensatz zu der erfahrbaren Ausdehnung jene Präzision, die charakteristisch ist für die mathematische Erkenntnis. — Die Ausführungen offenbaren ein großes didaktisches Geschick sowie eine umfassende Kenntnis sowohl der Mathematik als auch der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Es bleibt aber noch zu zeigen, wie die gegebene Theorie ihre Anwendung finden soll auf die modernen nicht-euklidischen Geometrien.
Junk.

Rucker, P., Mathematik und Philosophie: PhJb 53 (1940) 17—29. — In einem geschichtlichen Überblick von den Anfängen der abendländischen Philosophie bis zur beginnenden Neuzeit wird dargelegt, welchen Einfluß die Mathematik als Typ einer Wissenschaft auf die Behandlung philosophischer Fragen stes gehabt hat. Die Stringenz und Präzision mathematischer Beweisführung sei immer als höchstes erreichbares Ideal angesehen worden. Das Ergebnis der Ausführungen findet seine Formulierung in den beiden als Frage auftretenden Schlußsätzen des Artikels: „Ob wohl einmal eine Zeit kommen wird, da die philosophierende Menschheit nicht mehr vom Wissenschafts- und Methodenideal der Mathematik angezogen wird? Ist dieses Ideal für die Philosophie etwa einer Sonne zu vergleichen, deren Licht dem in gemessenem Abstand von ihr Verbleibenden notwendig und nützlich ist, das aber dem,

der in diese Sonne selbst hineinzufliegen sich erdreistet, die Augen blendet und die Schwingen versengt?" Junk.

Hüffer, E., Mathematische Existentie: BijdrNedJez 3 (1940) 1—18. — Nach kurzer Darlegung der Lehren des Neo-Intuitionismus, nach dem mathematische Existenz gleichbedeutend ist mit Konstruierbarkeit, und des Formalismus, für den mathematische Existenz in der Widerspruchsfreiheit des Axiomensystems besteht, zeigt H., daß beide Theorien trotz wertvoller Gedanken, die sie enthalten, dennoch ungenügend sind. Unter Verwendung der brauchbaren Stücke aus beiden Theorien und der Grundgedanken aus der griechischen Mathematik kommt H. zu dem Schluß, daß mathematische Existenz dem zukomme, was aktuierbar sei im Bereich ausgedehnten Seins, das die Materie der mathematischen Gegenstände darstellt. Für die transfiniten Mengen folgt daraus, daß es keine aktual unendlich große Mengen gibt. Damit schwindet auch die Schwierigkeit gegen die allgemeine Geltung des Prinzips: tertium non datur, da diese Schwierigkeit auf der Annahme solcher Mengen beruht. Junk.

* * *

Suzuki, D. T., Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. 8° (188 S., 10 Abb.) Leipzig 1939, Weller. *M* 5.80; geb. *M* 7.—. — Der Zen-Buddhismus ist eine Form des Mahayana. In China entstanden, wird er in seiner Reinheit nach S. nur noch in Japan gepflegt. Zen ist weder Philosophie noch Religion; vielleicht bezeichnet man es am besten als Lebenskunst. S., selbst ein Anhänger des Zen, hat seine wissenschaftliche Lebensarbeit darauf verwandt, ihn den europäischen Lesern nahezubringen. Zen gipfelt im Satori (= Erleuchtung) und erhält von dort seinen Sinn. Worin Satori aber besteht, bleibt dunkel. Satori gibt keine neuen Inhalte, sondern einen neuen Blickpunkt für die Erfassung der Welt. Wenn ich S. recht verstehe, ist Satori die Absolutsetzung des gegenwärtigen Bewußtseins, die bedingungslose, völlig unreflektierte Hingabe an das gegenwärtige Erleben. Als absolutes Bewußtsein läßt es sich nicht in Begriffe fassen noch durch Worte ausdrücken. — *C. G. Jung* hat dem Buch ein Geleitwort mitgegeben. Er sieht im Satori einen plötzlichen Durchbruch des Unbewußten, ein Wandlungserlebnis im Sinne einer Ganzwerdung. Brugger.

Lin, Y., Weisheit des lächelnden Lebens. (Aus dem Amerikanischen von W. E. Süskind.) gr. 8° (476 S.) Stuttgart 1940, Deutsche Verl.-Anstalt. *M* 8.50. — Dieses Buch bietet die persönliche Lebensauffassung eines in Amerika lebenden Chinesen. Es nimmt Stellung zu allen Lebens- und Kulturfragen, vor allem zum Menschen und zum Sinn seines Lebens. Welchen Standpunkt der Verf. dabei vertritt, mögen einige Überschriften anzeigen: „Nach dem Bilde des Affen", „Das menschliche Glück ist von sinnlicher Art", „Diese Erde der einzige Himmel". Wir sind nicht mehr überrascht, wenn wir hören, der Sinn dieses Lebens sei, es zu genießen. Das Leben nach Möglichkeit auszukosten, dafür gibt der Verf. ins Einzelne gehende Anweisungen, oft anhand von anmutigen Zügen und Geschichten aus der chinesischen Literatur. Die Grundauffassung des Buches ist ein biologischer Materialismus, der mit allen Mitteln eines glänzenden, durch die Übersetzung in keiner Weise beeinträchtigten Stiles verfochten wird. — Auf die Logik und logisches Denken ist L. schlecht zu sprechen. Man spürt das Ressentiment dessen, der entwertet, was er nicht besitzt. — In einem Kapitel „Die Beziehung zu Gott" gibt der Verf., der als Sohn eines

protestantischen Pastors aufgewachsen ist, ein Bild seiner allmählichen Abkehr vom Christentum. Das sonst so verfemte Denken soll es gewesen sein, das ihn dazu drängte, Glaubenswahrheit auf Glaubenswahrheit aufzugeben, obwohl ihn das Gefühl der Geborgenheit noch lange hinderte, den letzten Schritt in die Heimatlosigkeit des Heiden zu tun. Es wirkt erschütternd, wenn der Verf. sich mit einem Mörder vergleicht, der schließlich nichts besseres zu tun weiß, als seine Tat einzugestehen. Es fordere zwar Mut, Heide zu werden, aber darauf folge geistiger Friede, d. h. ein Zustand, bei dem man alles, auch das Schlimmste, hingenommen habe. — Bei der Kulturkritik des Westens hat der Verf. vor allem Amerika im Auge; er sagt da viel Zutreffendes. Seine Ansichten über Ehe und Familie sind im Großen und Ganzen gesund, stimmen aber wenig mit seinen Grundauffassungen und Sätzen folgender Art zusammen: Moralisch—Unmoralisch, solche Unterscheidungen verlieren ihren Sinn, wo es sich um den Tastsinn, Gehör und Gesicht handelt. — Wenn der Verf. behauptet, in der chinesischen Literatur gebe es keine metaphysischen Theorien und keine voneinander abweichenden philosophischen Schulen, weil sich alle nur nach dem praktischen Lebenswert ausrichteten, so ist das falsch. Die Auswahl der Gewährsmänner, die der Verf. trifft, ist zu einseitig, um ein getreues Abbild der chinesischen Kultur zu vermitteln, obwohl zugestanden werden muß, daß der Verf. vieles beibringt, was geeignet ist, die herkömmlichen Anschauungen über China zu ergänzen.

Brugger.

## 4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Die Natur — das Wunder Gottes. Unter Mitarbeit zahlreicher Naturforscher hrsg. v. E. Dennert, 2. erw. Auflage. gr. 8° (211 S.) Berlin 1939, Warneck. *M* 5.60. — Dankbar begrüßen wir die 2. Aufl. dieses Buches, in dem eine Reihe hervorragender Naturforscher aller Sondergebiete den Nachweis führt, daß die Natur Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Zweckbestimmtheit und Planmäßigkeit aufweist und dadurch jede mechanistisch-materialistische Anschauung unmöglich macht. Mit aller Bestimmtheit bekennen die Verfasser, daß in und über der Welt Gott wirkt und auch in den scheinbaren Mängeln und Fehlern der Schöpfung sich Gottes höchste Weisheit und Güte zeigt. Nach B. Bavink lassen sich in den Kreisen einer wirklich ernst zu nehmenden Wissenschaft sehr weitgehende Sympathien für das religiöse und speziell für das christliche Denken und Leben feststellen. Die einzelnen Aufsätze behandeln: Natur und Gott (E. Dennert). Das Wunder der Naturgesetzlichkeit (M. Planck). Das Kausalitätsgesetz und die Ordnung in der Natur (G. Mie). Die mathematische Gesetzmäßigkeit in der Natur (W. Heisenberg). Einklang und Mißklang in der Schöpfung (O. Urbach). Die Natur als Kunstwerk (E. Dennert). Die Musik in der Natur (K. Guenther). Farben und Düfte (O. Urbach). Die Welt der Atome (P. Gruner). Die Wunderwelt der Kristalle (R. Nacken). Die Erhabenheit des Sternenhimmels (J. Plassmann). Zur Frage: „Mechanismus und Vitalismus" (G. Wolff). Plan, Zweck und Ziel in der Schöpfung (O. Urbach). Unsichtbares Leben (E. Dennert). Das Wunder der Regeneration (H. Driesch). Die Wiederherstellung der verlorenen Augenlinse beim Salamander (G. Wolff). Das Werden der Organismen und die Wunder der Gene (J. v. Uexküll). Die Technik in der

Welt des Lebens (W. Dennert). Harmonie im Bau der Lebewesen (E. Dennert). Die Vorsorge in der Natur (K. L. Schneider). Untergegangene Welten des Lebens als Zeugnis seiner Vervollkommnung (F. v. Huene). Das Ganze der Natur (K. Friederichs). Die Natur „ein göttliches Gewebe" (E. Dennert). Vollendung als Weltsinn. Versuch einer biologischen Deutung (W. Dennert). Wissen und Glauben als Bundesgenossen in der heutigen Zeit (B. Bavink). Nink.

Kafka, G., Naturgesetz, Freiheit und Wunder. gr. 8° (IX u. 123 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. *M* 4.20. — Dieses Buch untersucht die alte Frage, wie sich das durch göttlichen Eingriff gewirkte Wunder mit dem einen solchen Eingriff scheinbar nicht zulassenden Naturgesetz und mit der menschlichen Freiheit vereinbaren lasse. Der *erste Abschnitt:* „Freiheit und Notwendigkeit" zeigt, daß die Notwendigkeit des physischen Geschehens sehr wohl mit der Freiheit des ethischen Handelns vereinbar ist. Wenn die seelische Entscheidung, die das Wesen der Willensfreiheit ausmacht, eine körperliche Bewegung hervorruft, so erfolgt diese Bewegung zwar nicht mit physischer Notwendigkeit, doch ist der Umstand, daß „die Ursachenreihe der körperlichen Vorgänge an dieser Stelle neu einsetzt", „nicht verwunderlicher als die Tatsache, daß die Ursachenreihe der körperlichen Vorgänge dort endet, wo der ‚Reiz' zur ‚Empfindung' wird" (42 f.). — Der *zweite Abschnitt:* „Wunder und Wissenschaft" bestimmt die Natur des Wunders und führt den Nachweis seiner Möglichkeit und Erkennbarkeit. Auf die wichtige Frage, ob sich von irgendeinem Vorgang in der sinnlich wahrnehmbaren Welt behaupten lasse, daß er seinem Wesen nach grundsätzlich niemals mit Hilfe von Naturgesetzen erklärt werden könne, erfolgt die Antwort: die natürliche Erklärung ist grundsätzlich und ein für allemal da unmöglich, wo unbeseelte Körper „Befehlen" gehorchen, die ihnen durch Worte, Zeichen oder Gedanken des Wundertäters erteilt werden, weil es hier schlechterdings keine Erklärung dafür gibt, wie jene unbeseelten Körper die Befehle „vernehmen" sollten. — Die Ergebnisse dieser Schrift decken sich in wesentlichen Punkten mit denen der aristotelisch-scholastischen Lehre. Die Begründung wird in der Scholastik insofern weiter zurückgeführt, als die Willensfreiheit in erster Linie aus ihrem inneren Grund, dem Verstand und der Art und Weise, wie dieser den Wert der Gegenstände dem Willen vorstellt, bewiesen wird; pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est (S. Thomas, S. theol. 1 q. 83 a. 1). Die Lehre von den Naturgesetzen, dem Begriff und den verschiedenen Stufen der Notwendigkeit, sowie von der Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders steht in der Scholastik in innerem Zusammenhang mit der Lehre von den den Dingen immanenten Wesenheiten, von Potenz und Akt und den darin gründenden Sätzen der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Nink.

Hartmann, M., Naturwissenschaft und Religion. gr. 8° (26 S.) Jena 1940, Fischer. *M* 1.—. — Der Verf., in weiteren Kreisen bekannt durch seine „Allgemeine Biologie", will in diesem Vortrag zeigen, daß sich eine positive Einstellung zur Religion sehr wohl mit echtem wissenschaftlichen Geist vereinen läßt. Auch die Wissenschaft muß bereits am Ursprung aller Erkenntnis und Erfahrung etwas „Unerklärliches, Irrational-Metaphysisches", einfach hinnehmen, nämlich die verbindliche, evidente Gültigkeit der Denkgesetze und deren Übereinstimmung mit den Regelmäßigkeiten der

Natur. Hinter diesem Irrational-Metaphysischen etwas Absolutes, einen allmächtigen Gott, zu vermuten, auf den diese Gesetzmäßigkeiten und deren Entsprechung zurückzuführen sind, kann von materialistischen oder positivistischen Gegnern nicht wirksam bestritten werden. Deshalb kann der Naturforscher bei anderen Rätseln, deren adäquate Erklärung nicht in den Dingen selbst zu finden ist, diesen Rückschluß auf das Absolute, als letzte Begründung, mit Sicherheit machen. Zur Frage nach der Gültigkeit des Kausalgesetzes auch in den elementaren Vorgängen betont der Verf., daß es ohne kausale Determiniertheit auch keine „statistisch-wahrscheinlichkeits-theoretischen" Gesetze geben könne. Auch die freie Betätigung des Sittengesetzes stehe mit der kausalen Determiniertheit der Naturvorgänge nicht im Widerspruch; ja ohne diese könnte der Mensch sein geplantes freies Tun gar nicht durchführen; er muß sich dabei auf die determinierte Wirksamkeit der Mittel verlassen können. So sei schließlich auch der „Gott der Liebe des Christentums" wohl vereinbar mit der durchgehenden kausalen Determiniertheit, z. B. mit den sich manchmal grausam anmutenden Gesetzen der Vererbung von Krankheiten, da diese allgemeine Determiniertheit für die Lebensplanung und Lebensdurchführung ein größeres Gut ist als durch Wunder bewirktes Verhindern in einzelnen Fällen. Frank.

Mercier, A., Theoretisch-physikalische Fragen der Kosmologie. 8° (19 S.) Bern-Leipzig 1939, Haupt. *M* 0.60. — Das Schriftchen enthält die Antrittsvorlesung des Verf. zur Übernahme des Lehrstuhles für theoretische Physik an der Universität Bern. Eine Einführung in dieses Gebiet oder gar eine Popularisierung des Gegenstandes war offenbar nicht beabsichtigt. Der Verf. bespricht kurz die Anwendung der Thermodynamik auf die Astronomie, die Relativitätstheorie, die Anwendung der theoretischen Physik auf die Geophysik. Er übt selbständige Kritik an der Methode des Vorgehens und an den Ergebnissen und betont, wie schnell sich die Hypothesen ablösen und wie manche, die zur Zeit mehr oder weniger allgemein angenommen wird, durch eine ganz andere einmal ersetzt werden könnte. Frank.

McWilliams, J. A., Ars substantial changes instantaneous?: NewSchol 14 (1940) 294—311. — Der Artikel hat die ausgesprochene Tendenz, die aristotelische Erkenntnislehre und die darauf beruhende Metaphysik der materiellen Welt zu verteidigen. Dabei wird Wert darauf gelegt, den strengen Begriff der substanziellen Veränderung, wie er bei Aristoteles sich findet, bei der anstelle einer substanziellen Form eine andere tritt, festzuhalten. Derartige Änderungen nimmt nun der Verf. nur an bei Übergängen zwischen den großen Reichen der Natur, der toten Materie, dem vegetativen Sein und der Tierwelt. Das scheint jedoch der Auffassung des Aristoteles nicht ganz zu entsprechen, wie die als gewaltsam erscheinenden Interpretationsversuche zeigen. Da die präzisen Begriffe der Mathematik in der materiellen Welt nicht vollkommen zuträfen, ließe sich der strenge Begriff einer augenblicklichen Änderung und der Ablösung beider Formen in einem Zeitpunkt nicht auf den Übergang von einer Substanz zu einer anderen anwenden. Das Aufhören der einen Form sowie das Erscheinen der anderen vollziehe sich jeweils stets augenblicklich, in instanti, es sei aber wohl möglich, daß dazwischen ein Zeitraum liege, in dem das sich ändernde Ding in einem zeitlichen Übergang sich befinde, also weder der alten noch der neuen Spezies angehöre. Junk.

Schulte, J., Erfelijkheid en Eugenetiek. 2 Bde. gr. 8° (433 u. 619 S.) Haarlem, Bohn. zusammen *Fl* 12.60; geb. *Fl* 14.—. — Das buchtechnisch vorzüglich gelungene und an Abbildungen und Umfang reiche Werk gliedert sich in vier Teile: Bd. I, Übersicht über die Vererbung im allgemeinen (1—145), Erklärung der Vererbungsgesetze (146—417); Bd. II, Vererbungserscheinungen beim Menschen (3—404), ihre eugenetische Ausnützung (405—590). Die Eigenart des Verf. zeigt sich schon im ersten Teile, der zwar als „kurze Übersicht" bezeichnet wird, aber von lehrbuchmäßiger Knappheit weit entfernt ist und eine Fülle von Stoff, auch nur lose mit dem Thema zusammenhängendem, heranzieht, wobei die große Belesenheit des Autors und das Subjektive seiner Verarbeitung und Auswahl auffällt und interessiert. Die bereits angedeutete Breite der Darstellung, die nicht bloß aus der Fachliteratur, sondern auch aus persönlichen Erkundigungen vielerlei herausholt und einflicht, bringt es mit sich, daß auch der erbbiologisch bereits orientierte Leser Gelegenheit bekommt, Neues zu lernen oder unausgesprochene eigene Urteile bestätigt zu finden. Sie hat allerdings auch den Nachteil, daß bei dem Bestreben, ein recht großes Tatsachenmaterial zu umspannen, und trotz wesentlich kompilatorischer Arbeitsweise vieles mit eigenen Worten zu sagen, öfters Schiefheiten mitunterlaufen und Mißverständnisse sichtbar werden, die bei kürzerer Fassung verborgen geblieben wären. Mängel dieser Art wiegen angesichts der Größe der gestellten Aufgabe nicht schwer, hätten sich aber vermeiden lassen, wenn der Verf. das Manuskript dieses 1. Bandes vor der Drucklegung Fachleuten zur Durchsicht gegeben hätte. — Im zweiten Teil werden, ausgehend von einer sehr eingehenden Darstellung der Zellen-, Zellstaats- und Chromosomenlehre, die zytologischen Grundlagen des Mendelismus, das Problem der plasmatischen Vererbung und der Natur der Gene behandelt. Hier ringt der Verf. um eine befriedigende naturphilosophische Erklärung der Erbfaktoren; ich kann nicht finden, daß sie ihm gelungen sei. — Der zweite Bd., für den der Verf. (ein katholischer Maastrichter Arzt) die Voraussetzungen in besonderem Maße mitbringt, setzt ein mit einer so gut wie vollständigen Aufzählung dessen, was bisher mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit über Vererbung normaler und pathologischer Anlagen beim Menschen bekannt ist. Dabei werden alle Organsysteme und psychischen Fähigkeiten der Reihe nach durchgegangen. Verstand, Wille und Charakter vererben sich nicht. Nach einem Exkurs über Rassenkunde (257—323) und Prähistorie (324—350) wird auf die tieferen Ursachen der menschlichen Vererbungsvorgänge eingegangen (351—401). — Der vierte Hauptteil befaßt sich mit den gegenwärtig besonders dringlichen Problemen der Eugenik. Zur Sprache kommen Eheberatung, Absonderung, Eheverbot, Abortus, Sterilisation (diese sehr ausführlich), positive Eugenik. Wir hätten gewünscht, daß auch in diesen Abschnitten die benützte Literatur immer zitiert wäre. — Als neueste Zusammenfassung großer Gebiete der reinen und angewandten Biologie ersetzt das Werk den Besitz vieler Einzelschriften und wird darum vielen zur Orientierung und als Nachschlagewerk willkommen sein, zumal der Preis recht mäßig gestellt ist. Schmitz.

Hecke, B., Die Tierseele. Auf der Grundlage der grundwissenschaftlichen Philosophie u. Psychologie v. Joh. Rehmke. 4° (304 S., 109 Abb. u. 2 Tafeln) Greifswald 1939, Bamberg. *M* 12.—. — Das Buch ist ein weiteres in der Reihe der sich rasch folgenden Schrif-

ten über das psychische Leben der Tiere. Sie haben alle die Tendenz, die Seinsverbundenheit der Tiere nach unten mit der kosmischen „Natur" und nach oben mit dem Menschen zu erweisen. Dem vorliegenden Werk ist eigen, daß es sich auf ein bestimmtes allgemeines philosophisches System — das des Philosophen Rehmke — aufbaut und nur die Terminologie dieses Systems gebraucht. Es ist aber nicht notwendig, zuerst dieses System zu prüfen. Denn es ist immerhin möglich, wenn auch nicht immer sehr leicht, unter der manchmal etwas paradoxen Terminologie die konkreten Probleme zu erkennen, die zu lösen sind. Es handelt sich, konkret formuliert, um die Frage, ob das Tier ein Leben äußert, das nicht materialistisch und auch nicht mechanistisch erklärt werden kann — also ob das Tier eine „Seele" hat, und dann, wie sich diese Tierseele zu der Seele des Menschen verhält. Ist ein Unterschied vorhanden und welcher Art ist er, wesentlich oder gradweise? H. gibt einen Unterschied zu, den man wesentlich nennen muß; er faßt ihn einmal in diese Formel zusammen: Die Tierseele ist sich ihrer selbst nur als *Körper* bewußt, die Seele des Menschen jedoch als *Seele*. Die scholastische Philosophie würde etwa sagen: Das Tier ist sich eines Lebens bewußt, das durchaus körpergebunden ist; die Seele des Menschen dagegen ist sich zunächst eines Lebens bewußt, das innerlich nicht körperlich bedingt ist, und weiterhin bewußt ihrer selbst als der Trägerin dieses Lebens, *als* Ich, *als* Seele. — Das Buch bringt eine große Reihe gut beobachteter Tatsachen aus dem Leben der Tiere, die den weiten Umfang und die Vollkommenheit des psychischen Lebens deutlicher aufweisen als es früher der Fall war und dem Durchschnittsmenschen auch unserer Tage bekannt ist. Die Ausstattung ist sehr gut und der Preis billig. Frank.

* * *

v. Skramlik, E., Psychophysiologie der Tastsinne. Ergbd. 4 des ArchGsmtPsych 1937 (935 S.). — Es handelt sich hier um das Grenzgebiet zwischen Physiologie und Psychologie; und darin um die Tastsinne in weitestem Umfang, mit Einschluß der kinästhetischen, statischen und Organ-Empfindungen. Verf., der auf diesem Gebiete selbst Forscher ist, gibt eine möglichst vollständige Zusammenstellung der heute bekannten Lehre. Wir müssen uns hier mit einem Gesamtüberblick begnügen. Etwa 150 Seiten behandeln die Empfindungen des Drucksinnes; weitere 100 Seiten seine Wahrnehmungen, Orts- und Zeitbestimmungen; 120 Seiten die Temperaturempfindungen; 140 den Schmerzsinn, 50 den Kraftsinn (die kinästhetischen Empfindungen); die letzten 400 Seiten gehen auf das Zusammenwirken aller betrachteten Sinne für räumliche Wahrnehmungen, den Tastraum, die Tasttäuschungen. — Inhaltlich liegt der Hauptnachdruck auf den Beziehungen zwischen den körperlichen Reizen und den einfachen Empfindungen: die Natur der Sinnesorgane, die Schwellenwerte, die Abarten der Empfindungen, Kontrast usw. Die Gesamtwahrnehmung, die wahren und die Täuschungen und deren Erklärungen werden relativ kürzer behandelt, als es in der experimentellen Psychologie etwa üblich ist, wo dieses Gebiet das Hauptthema der überwiegend psychologischen Erklärungen ist. Besonders wertvoll für den Leser ist, was der Verf. über die Ergebnisse neuerer Versuche, nicht selten der eigenen und der seiner Schule beifügt. So haben in neuerer Zeit beim Drucksinn die Vibrationsempfindungen, insbesondere die elektrischen viel Interesse erregt; der Kontrast findet sich beispielsweise auch beim

Temperatursinn. Die schon bekannten vielen Gewichtstäuschungen werden durch neue ergänzt. Das Werk hat auch für den Psychologen großen Wert. Fröbes.

Fleischer, E., Die Querdisparation als physiologische Grundlage des binokularen Tiefensehens: ZPsych 147 (1939) 65—132. — F. behandelt den Streit zwischen der physiologischen und psychischen Erklärung des Tiefensehens. Die Heringsche Erklärung genügt ihm nicht; sie erkläre nicht, wie sich gerade diejenigen Netzhauterregungen zusammenfinden, die von demselben Sehding ausgehen. Weitläufig wird ausgeführt, in welchen Fällen das querdisparate Sehen versagt und die empirischen Motive entscheiden müssen: so bei zu großer Entfernung, beim Betrachten eines Gemäldes, bei den Angleichserscheinungen, daß man etwa Mond und Sterne am Himmelsgewölbe sieht. In der richtigen Entfernung für binokulares Sehen wirkt nach seiner Theorie der Fusionszwang zur Vermehrung oder Verminderung der Konvergenz, so oft die fixierten Grenzlinien wechseln. Gegenüber Jaensch, der in seiner großen Untersuchung alles aus der Aufmerksamkeitswanderung erklärte, wird auf die schwachen Stellen seiner Befunde hingewiesen. Gegen die Erklärung aus der Querdisparation wird oft geltend gemacht die Inversion, daß man so etwa das Relief eines direkt gesehenen Würfels umkehren kann. F. erklärt das aus der unnatürlichen Art des Sehens, dadurch daß man eine Spitze fixiert. Anderseits versagt die Querdisparation oft beim stereoskopischen Sehen, wenn die Beobachtungsbedingungen nicht dem natürlichen Sehen entsprechen; etwa bei den Pseudoskopien. Fröbes.

Schnehage, H. J., Versuche über taktile Scheinbewegung bei Variation phänomenaler Bedingungen: ArchGsmtPsych 104 (1939) 174 ff. — Hier wurden in eigenen Versuchen die Finger der zwei Hände, die in 30 cm Entfernung einander zugekehrt waren, in schneller Folge ($^1/_4$ Sek. Abstand) durch wiederholte Schläge gereizt. Sehende mit geschlossenen Augen sagten dann spontan aus, es bewege sich „Etwas" zwischen den Fingern rasch hin und her und zwar in einem Bogen nach oben. Werden die Augen dann geöffnet, so verschwindet der Eindruck des Bogens und der des „Einen" Gegenstandes; werden sie wieder geschlossen, so ist der Eindruck wieder da. Wird der Abstand vergrößert, so wird der Eindruck undeutlicher; schließlich entsteht der Eindruck, von zwei Gegenständen berührt zu werden; aber der Anfang einer Bewegung von einigen cm ist immer noch da. Bei weiterer Entfernung geht die Beziehung verloren. Folgen sich die Schläge schneller oder aber langsamer, so wird die Bewegung undeutlicher. Die taktile Scheinbewegung ist der optischen ähnlich. Die Bewegung mit verschleierter Mitte der Bahn entspricht dem Tunnelphänomen beim Sehen. — Wurden nun Blinde geprüft, so sagen sie spontan nichts über eine Scheinbewegung, aber bei Nachfrage wird die Einheit oder Zweiheit des berührenden Etwas angegeben. Doch fehlt der Eindruck einer durchgehenden Scheinbewegung. Bei größerem Abstand muß die Zeitfolge für den Einheitseindruck langsamer sein. — Wird die Hand beiderseits der beiden Ohren gehalten, so hat man den Eindruck der Zweiheit; wenn hinter dem Kopf, so wieder Einheitseindruck. Die Bogenbewegung geht nicht durch einen Teil des eigenen Körpers. Dagegen beeinflussen fremde Hindernisse zwischen den Händen nicht die Scheinbewegung. Fröbes.

Haensel, W., Beiträge zur Strukturanalyse des Wollens. gr. 8° (VIII u. 166 S.) Leipzig 1939, Barth. *M* 10.—. — Das inhaltreiche Buch bietet im *1. Teil* ein kritisches Sammelreferat über wichtigste Arbeiten moderner Willenspsychologie. Dabei ergibt sich etwa folgendes Entwicklungsbild: „Zerfällung des Wollens in sinnfremde Elemente" kennzeichnet die erste Periode im „naturwissenschaftlichen Anfangsstadium" experimenteller Psychologie. Ebbinghaus, Ziehen, Münsterberg, auch Wundt werden als Vertreter dieser Periode aufgeführt. In einer Übergangsperiode wird man sich der Bedeutung des „Ich" im Wollen bewußter (Meumann, Lipps, der jüngere Pfänder, Wentscher). Im dritten Stadium, dem „geisteswissenschaftlichen Endstadium" gelangt die „richtige Auffassung des Wollens als eines sinnhaltigen Erlebens" zum Durchbruch (Ach, Lindworsky, der ältere Pfänder, Hönigswald). Günstigen Einfluß hat dabei die Phänomenologie (Scheler, v. Hildebrand, Reiner, Edith Stein). — Im *2. Teil* legt der Verf. seine Auffassung vom Wollen unter der kennzeichnenden Überschrift „Einheit von Motivation und Wollen" vor. Es gibt nach dieser Auffassung keine Zweiheit von Kenntnisnahme des Motivs und Stellungnahme zu ihm. Das Motivationserlebnis bedarf weder einer inhaltlichen Ergänzung noch einer formalen (eines „fiat"). Denn mit der Motivation ist der Mensch bereits „ausgerichtet, auf die entsprechende Aufgabe eingestellt". Er will damit schon die Handlung. Das scheinbar entscheidende Fiat aber ist in Wirklichkeit nur das „Eindringen des rezeptiven Erlebens in die zur Motivation erforderliche Tiefe" (109, 123 u. a.). Von dieser Auffassung aus ergibt sich der Freiheitsbegriff des Verf.: Freiheit ist nicht Unbestimmtheit durch die Motive und nicht Wahlfreiheit, sondern Bestimmtheit durch die Person. Zurechnungsfähig ist, wer ein „Gefüge von Sinnhaltungen ... besitzt, zufolgedessen er als normgemäß bestimmbar, d. h. als fähig zu normgemäßen Motivationserlebnissen gelten darf" (126). — Die sorgsame Arbeit bietet zunächst viel Erfreuliches. Sie vermeidet die logizistische Zerhackung eines kontinuierlichen Gesamterlebens in eine Anzahl von isoliert nacheinander aus Seelenfähigkeiten herausspringenden Akten. Sie macht ersichtlich, wie das Erleben des Motivwertes in steter Entfaltung gleichsam anschwillt, bis es die Tiefen der Seele erfüllt und zur Willenshandlung überleitet. Sicher steht auch das „fiat" oft genug viel weniger im deutlichen Bewußtsein als das Motivationserlebnis selbst, das die Handlung bestimmt und einleitet. Doch würde weiter vordringende Analyse neben dem rezeptiven Erfülltwerden von dem Motivationserlebnis auch die willentlichen „Aneignungsakte" erkennen lassen, in denen das Ich ein Motiv zu „seinem", hic et nunc ausschlaggebenden Motiv macht oder werden läßt. Auch wo die Motivationskraft stetig anwächst, bis sie ohne entsprechend eindringliches „Entschlußerlebnis" ausschlaggebend wird, spielen u. E. Richtungnahmen des Wollens beim Anwachsen der Motivkraft mit. — Schwer ersichtlich ist es, wie die Fähigkeit zu normgemäßen Motiverlebnissen die Zurechnungsfähigkeit „ausmachen" könne, nicht nur deren Voraussetzung sei. Wie kann von eigentlicher „Schuld" die Rede sein, wenn der Mensch es nicht in seiner Macht hatte, sich auch gegen das Motiverleben zu entscheiden, wenn er nur rezeptiv das Motivationserlebnis als sein Richtung-Bekommen erleidet? Willwoll.

Bönisch, R., Charakter und Persönlichkeit. gr. 8° (VIII u. 144 S.) München 1939, Beck. *M* 8.50. — Die gewöhnlichen Cha-

rakterteilungen gehen von einem Typengegensatz aus und stellen fest, welche anderen seelischen Eigenschaften dann mit größerer Wahrscheinlichkeit zu erwarten sind. Für die Erkenntnis eines Einzelmenschen hat es freilich größeren Wert, das wirkliche Vorkommen der einzelnen Eigenschaften und ihre Sonderart aufzudecken. Dieses Ziel leistet die vorliegende Arbeit. Die Grundteilung sind hier Gefühl, Verstand, Wille und Phantasie; diese werden in zwei Formen untergeteilt. Das Gefühl kann umweltverbunden sein oder verinnerlicht; die Phantasie eine Fülle von Einfällen zeigen oder eine ästhetische Darstellung; das Denken analysierend sein oder anschaulich gegenständlich; der Wille schnelles Zugreifen bedeuten oder Festigkeit. Zur Untersuchung dienen drei Tests. Beim Zeichentest werden einige Linien geboten als Anfang einer Zeichnung, die die Versuchsperson ergänzen soll. Beim Deutungstest werden Farbkomplexe vorgelegt, ohne besondere Bedeutung (vergleichbar den Rorschachfiguren); man soll dann frei erzählen, was man sich dabei vorstelle und fühle. Im Erzählungstest wird mit einem oder zwei Sätzen eine Geschichte angefangen und eine Ergänzung verlangt. An diese Tests schließt sich eine persönliche Befragung über die erste Kindheitserinnerung, Ideale, eigene Charakterzüge, Geselligkeit, Beruf, Weltanschauliches usw. Ein Hauptwert der Arbeit besteht in den vielen ausgeführten Beispielen, die die Benutzung dieser Mittel übersehen lassen. Die Ergebnisse erlauben dann, das Gesamtgefüge der Charaktereigenschaften nach zunehmender Erlebnistiefe zu ordnen. Bei einem niederen Grad sind die Züge wenig ausgeprägt und locker verbunden; beim Willen herrscht mehr der Trieb. Bei mittlerer Höhe sind die einzelnen Eigenschaften tiefer und reicher gegliedert. Bei hohem Grad besteht ein reich entwickeltes Gefühl und Phantasieleben, klares und genaues Denken, klare Festigkeit des Willens. Die Teilstrukturen zeigen im allgemeinen entweder Abgesetztheit (Nebeneinanderordnung) oder Durchdringung oder Spannung (Widerstreit). Die Spannung wird bei hohem Grad der Strukturiertheit im Religiös-ethischen und der Beziehung zur Gemeinschaft aufgehoben. — Schon diese kurzen Auszüge zeigen, daß das Studium der Arbeit sich sehr lohnt. Fröbes.

Wartegg, E., Gestaltung und Charakter: ZAngewPsych 1939, Beiheft 84. — Die Arbeit steht auf dem Boden der neueren Leipziger Schule. Die Grundlage ist ein eigener Zeichentest; es werden nur einfachste Elemente, wie ein Punkt oder ein kleines schwarzes Quadrat, oder zwei kleine Linien geboten mit dem Auftrag, das durch eigene Zeichnung zu einem vollständigen Bild zu ergänzen. Nach den Ergebnissen wird dann eingehend der Gestaltungsprozeß beschrieben, bei dem teils das Gefühl herrscht, teils die sachliche Bestimmung. Man wird etwa erinnert an etwas Objektives mit gleicher Stimmung; der Punkt erscheint symbolisch als Wendepunkt im eigenen Leben. Oder aber man denkt sachlich bei den drei geraden Strichen an die Pfähle; oder sucht nach ähnlichen Objekten usw. Im weiteren Verlauf der Zeichnung herrscht entweder Gefühlsantrieb oder Willensplanung. Es kommt etwa zu gegenstandsfreien Ausdruckslösungen, wie Strahlungen, Kritzeleien; oder zu realen Bildern, wie Phantasiebildern, Werkzeugen, Bauten; oder zu reinen Formenlösungen, wie Ornamenten usw. Neben den so erhaltenen über 10 000 Zeichnungen der mehr als 1000 Versuchspersonen werden auch Ergänzungsversuche angestellt über das Seelenleben, wie Tests für Phantasie, Intelligenz, Leistungsproben,

Stimm- und Schriftdeutung, was für die Deutung mit benutzt wird. — Als herrschende Charakterbildung wurde die Vierteilung benutzt: das Gefühl, worin weiter extravertierte Aufgeschlossenheit oder introvertierte Empfindsamkeit unterschieden werden; die Phantasie mit Formgewandtheit oder Einfallsfülle; der Verstand mit Nüchternheit oder Genauigkeit; der Wille mit ruhigem Antrieb oder Festigkeit. Die erhaltenen Zeichnungen werden dann ausgewertet nach 16 verschiedenen Eigenschaften (worunter Fülle, Dynamik, Geschlossenheit), für die jede Zeichnung 1—3 Punkte erhält. Daraus wird das Überwiegen der Erlebnisbestimmtheit oder Sachbestimmtheit abgeleitet und das Formniveau der Zeichnung; ferner die Charakterdeutung. So deute Fülle beim Gefühl auf Aufgeschlossenheit, Zartheit und Empfindsamkeit in verschiedener Stärke; ähnlich für Phantasie, Verstand, Wille. Schließlich werden Strukturkreise unterschieden, d. h. die verschiedenen vorkommenden Kombinationen, z. B. empfindsam mit triebhaft oder mit fest oder mit nüchtern oder aufgeschlossen, formgewandt. Ähnlich gewinnt man Strukturkreise von aufgeschlossen, von phantastisch, willensgerichtet, nüchtern, von formal, von spannungsreichen Unterschieden. — Wie schon diese kurzen Andeutungen zeigen, liefert die Methode ein außerordentlich reiches Material, das kaum zu übersehen ist. Ob die aufgeführten vier Charakterzüge mit ihren Zweiteilungen eine brauchbare Charakterteilung ausmachen, kann man in Zweifel ziehen. Sicher ergibt sich kein klares Endergebnis, sondern mehr vielerlei Material dafür. Besonders werden außerordentlich viel Bilder gebracht und ins einzelne besprochen.

Fröbes.

Wachter, P., Über den Zusammenhang der typischen Formen des Gestalterlebens mit den Temperamentkreisen Kretschmers: ArchGsmtPsych 104 (1939) 1 ff. — F. Sander unterscheidet drei Typen: den ganzheitlichen (G), den einzelheitlichen (E) und den, der mit dem Ganzen zugleich die Glieder in einem sinnvollen Zusammenhang erlebt (GE). Die ersten zwei hat man im synthetischen und analytischen Arbeitstypus von K. Bühler. Kroh weist hin auf die Pykniker mit ihren Gefühlsangaben und reinen Erfahrungsassoziationen gegenüber den Leptosomen mit ihren Formdeutungen, Abstraktionen, theoretischen Bindungen. Er kommt nur zu negativen Unterscheidungen: kein Formbeobachter mit fixierender Aufmerksamkeit und starker Perseveration ist zyklothym; keiner mit starker Verteilung der Aufmerksamkeit, und keiner, der deutlich assoziativ ist, ist schizothym. — W. bietet Täuschungsfiguren, die Müller-Lyersche und die Sandersche Figur, bei Normalen wie bei Geisteskranken. Von den 76 Normalen kamen 22 auf E, 13 auf GE, 22 auf G. Dann wurde nach den Typen geteilt, aber neben den zwei Grenzfällen noch zwei Übergänge eingeschaltet, die vorwiegend Schizothymen und die vorwiegend Zyklothymen. Da zeigt sich eine enge Beziehung des einzelheitlichen Typus zur Schizothymie. Die rein und vorwiegend Schizothymen haben 71% davon; beim Gestalttypus hat man eine Mischung beider Typen; bei den ganzheitlichen sind 81% zyklothym und keiner schizothym. Dagegen bestätigte sich bei den Geisteskranken die einfache Teilung Kretschmers nicht. Die Durchschnittsleistungen der Schizophrenen und Manisch-Depressiven unterscheiden sich fast nicht. Sie umfassen eben beide verschiedene Verlaufsformen, wie z. B. die besonnene Paranoia und die Hebephrenie. Im ganzen haben Maniker größere Täuschungen als Depressive. Bei der Schizophre-

nie werden die Täuschungen um so größer, je mehr das Symptomenbild vom normalen abweicht. Hier liegt zweifellos eine starke Veränderung der Kretschmerschen Aufstellungen vor.
Fröbes.

Reinöhl, Fr., Die Vererbung der geistigen Begabung. 2. Aufl. gr. 8° (296 S.; 80 Abb.) München 1939, Lehmann. *M* 6.—; geb. *M* 7.20. — Es fehlt heute gewiß nicht an Literatur über Vererbung psychischer Eigenart. Dennoch wird man gern zu dieser inhaltreichen und doch verhältnismäßig knappen Übersicht greifen, die anschaulich über den Stand der Vererbungslehre unterrichtet. Nach einer Einleitung über Grundbegriffe und Hauptaufgaben der Vererbungsforschung behandelt der Verf. die Vererbung der Intelligenz (einschließlich Aufmerksamkeit, Phantasie, Form- und Farbauffassung ...), sodann die Vererbung von Charakter und Temperament (unter dieser Rubrik werden auch Geisteskrankheiten, manisch-depressives und Spaltungs-Irresein besprochen). Ein kurzer 3. Teil handelt über „Menschengruppen mit gemeinsamen Eigenschaften". Ein Schrifttumsverzeichnis von nahezu elf Seiten schließt das Buch ab. Willwoll.

Eckle, Ch., Erbcharakterologische Zwillingsuntersuchungen: ZAngewPsych 1939, Beiheft 82. — Die Vererbung wird festgestellt aus dem Unterschied zwischen den erbgleichen (eineiigen, EZ) Zwillingen und den erbverschiedenen (zweieiigen, ZZ); hier geschieht das nicht für die eine oder andere Leistung, sondern für den Gesamtcharakter. Dabei wird die Charakterteilung Pfahlers zu Grunde gelegt. Es ist die Grundteilung in feste Gehalte (enge fixierende Aufmerksamkeit und Perseveration) und in fließende Gehalte (weite, wandernde Aufmerksamkeit und schwache Perseveration). Das wird weiter geteilt in starke und schwache Energie; ferner nach dem Gefühl: ob starke Lust, starke Unlust, schwaches Gefühl. Für die Feststellung des Typus dienen die Klecksdeutung und die Wortreihen mit der Aufgabe, eine Sinnverbindung zwischen allen zu finden; zur Bestimmung der vitalen Energie werden künstlerische Bilder geboten; dann bevorzugen die Schwachvitalen unkräftige Motive (Blumen, Stilleben), die Starkvitalen Arbeits- und Kampfmotive; weiter hilft die Einfühlung in Bilder. Außerdem wird der Lebenslauf analysiert: Entwicklung, Erziehung, Freundschaften; Kinder läßt man Dinge plastisch gestalten, malen, kleben, Ringe werfen. — Hier wurden 30 Zwillingspaare untersucht, darunter 18 EZ. Sie werden nach wachsender Divergenz der Eigenschaften in eine Reihe geordnet. Es besteht dann zwischen den EZ und den ZZ ein gleichmäßiger Übergang; auch im Seelischen. In der Reihe der EZ überwiegt die Ähnlichkeit, in der der ZZ die Verschiedenheit. Genauer teilt man die Gesamtreihe in die Eigenschaften: extrem fest — normal fest — fest mit Auflockerung — fest fließend — fließend mit Verfestigung — normal fließend — extrem fließend. 16 von den EZ fallen mit geringen Abständen auf dieselbe Polseite. Von den ZZ liegen alle mit großen Abständen auf verschiedenen Seiten. Die Aktivitätsunterschiede sind bei den EZ erheblich kleiner als bei den ZZ, sie betragen etwa die Hälfte; auch ihre Schwankungsbreite ist bei den EZ erheblich kleiner. Zur Aktivität wird gerechnet die Stärke der Bewegungen, der Selbsterhaltung, Selbstbehauptung, der Willensspannung in Arbeit, Spiel und Genuß, der Lebenshaltung als ganzer. Fröbes.

v. Bracken, H., Untersuchungen an Zwillingen über die Ent-

wicklung der Selbständigkeit im Kindesalter: ArchGsmtPsych 105 (1939) 217 ff. — Ders., Untersuchungen an Zwillingen über die quantitativen und qualitativen Merkmale des Schreibdruckes: ZAngewPsych 58 (1940) 367 ff. — Die *erste Untersuchung* betrifft 21 Zwillingspaare gleichen Geschlechtes. Die Erbgleichheit wird durch die körperliche Ähnlichkeit festgestellt, wie Körpergröße, Gewicht, Gesichtsform usw. Als Maß der Selbständigkeit wurde für die einzelnen Jahre vom dritten angefangen eine Reihe von Tatsachen bei der Mutter erfragt; so für das 3. Jahr: 1. er steigt eine Stufe der Treppe herunter; 2. er spielt Gemeinschaftsspiele des Kindergartenalters; 3. er macht selbst die Knöpfe der Kleidung auf und zu; usw. Für das 12.—14. Jahr: 34. er verfolgt die laufenden Ereignisse; 35. ist sorgfältig mit der Kleidung; 36. macht selbständig kleine Anschaffungen; 37. nimmt an Wanderungen und Lagern teil. Es genügt, wenn zur Leistung das Können besteht, wenn auch das Tun gehindert wird. Die Zahl der erfüllten Punkte wird für jeden Zwilling festgestellt. Je höher die Summe, desto größer die Selbständigkeit. Das Ergebnis war: Differenzen bestehen nur bei den erbverschiedenen Zwillingen; bei den erbgleichen war nicht einmal eine Differenz von einem Punkt. Also ist die Entwicklung zur Selbständigkeit in sehr erheblichem Maß erblich festgelegt. Bei den erbverschiedenen Paaren fanden sich hier 1—3 Nichtübereinstimmungen. — Die Handschrift von Zwillingen ist nur äußerst selten zum Verwechseln ähnlich, wie schon Galton fand. Thelen erwies größere Ähnlichkeit nur der Erbgleichen über 14 Jahren, nicht darunter. Nicolai fand den Schriftwinkel bei Erbgleichen bedeutend ähnlicher, besonders über 14 Jahren. Für die oben genannte *zweite Arbeit* des Verf. wurde der Schriftdruck mit der Schreibwaage gemessen bei 16 erbgleichen Paaren, 14 erbverschiedenen gleichen Geschlechtes, 12 verschiedenen Geschlechtes. Es fand sich kein klarer Unterschied beim gleichen Geschlecht. Anderseits fand sich: Die Außenvertreter des Paares, d. h. die auf Fragen immer zuerst antworten, zeigen mehr Rührigkeit und Hinwendung zur Außenwelt; bei ihnen ist nun auch der Schreibdruck größer. Hier liegt also eine Fehlerquelle vor, die die Ähnlichkeit der erbgleichen Zwillinge herabsetzt. Auch der Verlauf der Schreibdruckkurve zeigt einen klaren Unterschied. Der Anstieg am Anfang ist bei den Erbgleichen allein überwiegend gleichartig; ebenso die Verlaufsform und Verlaufsrichtung. Fröbes.

Schäfers, F., Über die Beliebtheit von Zwillingen: ArchGsmtPsych 105 (1940) 482 ff. — Schon v. Braken fand bei den EZ hohe Verbundenheit mit gegenseitiger Zuneigung und ein Streben nach Gleichordnung; bei den ZZ geringere Zuneigung und stärkeres Überlegenheitsstreben. Hier wurden 40 Zwillingspaare untersucht, worunter 16 EZ. In der Schule wurden die Schüler aufgefordert, die fünf liebsten Klassenkameraden zu nennen, mit Begründung. Die Rangkorrelation dabei war im Durchschnitt 0,86. Bei den EZ fand sich dann eine mittlere Abweichung von 9,6%, bei den ZZ von 26%, bei den PZ (d. h. verschiedenen Geschlechtes) 32%. Auch lauten bei den EZ die Begründungen der Beliebtheit oft gleich. Diese Ergebnisse bei den ZZ passen zu den von Pearson gefundenen Korrelationen für die Popularität bei den Geschwistern im allgemeinen. Die Beliebtheit der EZ ist am größten: 0,72; bei ZZ 0,57; bei PZ 0,42. Die Begründung, die die EZ für die Bindung an die Kameraden geben, ist meist das gemeinsame Spiel; sie ist also recht locker. Bei den ZZ werden

eher soziale Eigenschaften genannt, wie der gemeinsame Schulweg. Die EZ hängen sehr aneinander, nehmen selbst eine Strafe für den anderen hin; ihre Beziehungen zueinander sind besonders eng; deshalb ist die Beziehung zu den anderen locker; dagegen haben die ZZ leicht dauernde Beziehungen zu den anderen. Fröbes.

Lapshin, J., An essay on the russian actor: Abh. d. russischen Forschungsges. 68, 1939 (46 S.). — Der Beitrag schildert Leben und Leistungen des Schauspielers. Die Titel der Kapitel sind: Seine Voraussetzungen in Gedächtnis, Phantasie, Umgebung, Vererbung usw.; Die zwei Sphären der Wirklichkeit, nämlich die Bühnenwelt und die Alltagswelt: die ästhetische Illusion, die Verschmelzung der zwei Welten usw.; Schöpferisches Gedächtnis und Phantasie; Schöpferische Intuition beim Eindringen in die Rolle. — Die Darstellung ist aus unendlich vielen Erfahrungen zusammengesetzt, woraus keine klaren allgemeinen Prinzipien gefolgert werden. Deshalb muß der Hinweis hier genügen. Fröbes.

Hellpach, W., Übersicht der Religionspsychologie. 8° (153 S.) Leipzig 1939, Bibliogr. Institut. geb. *M* 2.60. — Verf. sieht in der Religion den Glauben an übersinnliche Mächte, die sittliche Forderungen stellen, durch die das Leben im Jenseits erreicht werden soll. In der üblichen Weise denkt er sich die Religion in der Menschheit allmählich entstehen: der Anfang sei ein Ahnen der jenseitigen Welt, das sich später in Mythen und Magie verdichtet. Dann entwickeln sich die ethischen Forderungen, die die mythischen und magischen Elemente um sich gruppieren; je mehr das geschieht, desto ausgeprägter wird der Religionscharakter. Die drei größten Weltreligionen (Buddhismus, Christentum, Islam) haben persönliche Schöpfer. Die psychiatrische Erklärung ihrer Leistungen aus pathologischer Anlage wird mit Recht als unwissenschaftlich verworfen: „Einen geisteskranken Religionsschöpfer kennt die Geschichte nicht." Da die Religion dann der Lehre bedarf, der Vorschriften, eines heilsamen Zwanges, wird sie notwendig eine Kirche; darin sieht H. eine Erstarrung, die dann zu Sektenbildungen treibe. Beim Gottesglauben unterscheidet man gewöhnlich Polytheismus, Monotheismus, Pantheismus. Der Pantheismus werde irrig gewöhnlich so erklärt, daß für ihn Gott mit der Welt zusammenfalle; in Wirklichkeit sei für ihn die Welt nur ein Stück Gottes, neben vielen anderen. Indessen fehlt dann die Erklärung dafür, mit welchem Recht man die Körperwelt ein Stück Gottes nennt. — Weiter zählt H. als psychologische Lebenskräfte der Religion auf: die Gerngläubigkeit oder Suggestibilität, die Hingabebedürftigkeit des Gemütes, und das Verlangen nach Unsterblichkeit. Über die Gründe der Gläubigkeit wird nichts gesagt. Die heutige Krise in den Religionen beruhe teils auf unserer wissenschaftlichen Naturerkenntnis, wonach alles mit natürlichen Dingen zugeht, was früher als übernatürlich galt, wie das Wunder; ferner auf dem Nationalismus, der einer übervölkischen Universalkirche widerstreitet. — Die ganze Darstellung ist, wie man sieht, vom Standpunkt etwa Wundts geschrieben. Die später nachgewiesene Rolle eines ursprünglichen Monotheismus, wie sie Lang aufzeigte, Schmidt bestätigte, Österreich, Preuß anerkannte, gibt für die Anfänge der Religion ein wesentlich anderes Ansehen. Für die Annahme des Christentums ferner war nicht Suggestibilität das Entscheidende, sondern die Wunder Christi und vor allem seine Auferstehung. Verf., der auf anderen psychologischen Teilgebieten so Bahnbrechendes geleistet hat, ist offenbar auf dem Gebiet der Religion nicht so sehr Fachmann. Fröbes.

Rolffs, E., Die Phantasie in der Religion. 8° (190 S.) Berlin-Tempelhof 1939, Bott. *M* 4.20; geb. *M* 5.40. — Der Verf. stellt sich die religionspsychologisch wertvolle und wichtige Aufgabe, Anteil und Bedeutung der Phantasie im Aufbau des religiösen Erlebens aufzuzeigen. Die Phantasie schafft als „Logos religiöser Erlebnisse" sinnfällige Bilder und Symbole übersinnlicher Wirklichkeiten, als „Induktor" religiöser Erlebnisse sucht sie gegebene Wirklichkeiten zu idealisieren, zu interpretieren und sie mit religiösem Sinngehalt zu erfüllen, als „Dolmetsch" religiöser Erwartungen formt sie religiösen Hoffnungen und Befürchtungen in Heils- oder Grauenvisionen Ausdruck, als „Wechsel" auf religiöse Werte dient sie der Übermittlung religiösen Werterlebens an andere. Wenn die innere Sinnbeziehung der Phantasieschöpfungen zum ethisch-religiösen Gebiet verloren geht, naht die Gefahr einer „Inflation der Phantasie", durch die dann die Kernsubstanz des Religiösen angegriffen wird. Wo aber die innere Sinnverbindung bleibt, bewahrt religiöse Phantasieschöpfung ihren großen Wert als Ausdruck und Symbol ewiger Wahrheit. — Es ist schade, daß die sicher vorhandenen psychologischen Vorzüge der Arbeit vielfach überschattet werden durch das Versagen einer wirklichkeitsnahen Erfassung des Sinnes lebendiger Religiosität. So soll z. B. der Bilderkult des Ostens den Bildern göttliche Attribute geben, Reliquienverehrung den Reliquien selbst übermenschliche Willenskräfte zuschreiben, Eucharistieverehrung ein „Stück Fetischismus" sein usw. Willwoll.

## 5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre.

Schumacher, W., Grundfragen des sittlichen Lebens. gr. 8° (54 S.) Berlin 1940, Schultz. *M* 1.50. — Die kleine Schrift behandelt im Anschluß an die moderne Wertethik die Frage nach dem sittlich Guten. Dabei wird auf den englischen Moralphilosophen J. Butler hingewiesen, bei dem sich manche „moderne" Erkenntnisse schon finden. Was übrigens Butler, der anglikanische Bischof, z. B. in der hier abgedruckten Abhandlung über Selbsttäuschung sagt, gehört wohl zum Gemeingut auch früherer aszetischer Literatur. — Sch. verteidigt die unbedingte Gültigkeit der sittlichen Werte und führt die Widersprüche der Moralanschauungen auf die Wertblindheit vieler Menschen zurück. Zum Schluß vertritt er mit Worten Lessings eine Seelenwanderungslehre, weil er darin eine Hoffnung für die erblickt, die in diesem Leben nicht zu sittlicher Einsicht gelangt sind. Hartmann.

Reininger, R., Wertphilosophie und Ethik. gr. 8° (VIII u. 202 S.) Wien-Leipzig 1939, Braumüller. *M* 5.50; geb. *M* 7.—. — Das Buch, das die Metaphysik der Werte behandelt im Hinblick auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, soll die Philosophie des im Erscheinungsjahr siebzigjährigen Verf. als Ergänzung seiner „Metaphysik der Wirklichkeit" 1931 zu einem System abrunden. Die Vorrede nennt es einen methodischen Gesichtspunkt, wenn von der Einzelpersönlichkeit ausgegangen wird, und eindringlich wird die für jede Ethik notwendige Erkenntnis betont, daß die Aufgabe des sittlichen Lebens eine Sache persönlicher Entscheidung ist, die kein anderer dem einzelnen abnehmen kann. Aber im Ganzen der Untersuchungen erhält die Beziehung auf den einzelnen einen Sinn, der dieser Philosophie ihren besonderen Ort anweist. Die *Wertphilosophie* geht vom Wertbewußtsein aus und endet mit

der Behauptung, daß Wert konstituiert wird durch subjektive Wertung: „Erst durch das Werthalten *werden* Qualitäten zu Werten" (46). Das schaffende, wollende, wertende Ich ist das Maß und der Wert der Dinge, sagt R. mit Nietzsche. Das ist für ihn der notwendige, „richtig verstandene Relativismus" der Werte. Der Unterschied von Beziehung auf ein Subjekt und Beziehung auf subjektive Wertung tritt nirgends in den Blickpunkt. — Die *Ethik*, die die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten will („das Mittelalter kannte diese Frage noch nicht" [65]), stellt fest, daß ein solcher Sinn dem Menschen nicht als Bestimmung gegeben ist, sondern nur jeweils vom einzelnen sich selber geschaffen werden kann. Sie wird „eine Ethik des freien, aus den Bindungen der Überlieferung gelösten und ganz auf sich gestellten Menschen, der den Mut und den unerschrockenen Willen aufbringt, auch den Sinn seines Lebens, den ihm keine äußere Macht zu schenken vermag, ganz von sich aus zu bestimmen ..." (187 f.). Die einzige dauernde Sinngebung kommt aus der ethischen Lebenseinstellung, deren höchster Wert der reine (von allen Nebenmotiven freie) Wille im Streben nach ethischen Idealen ist. Was aber den Inhalt dieser Ideale ausmacht, kann die Ethik nicht angeben; sie ist rein formal. Inhaltlich sind diese Ideale autonomen Ursprungs. Konsequent zu seiner Werttheorie kann R. nur sagen, daß Inhalt des Strebens alles werden kann, was dem autonomen Subjekt jeweils als Selbstwert erscheint. An einer Stelle (141) scheint es fast, als ob die in dieser Ethik enthaltene Antwort auf die Frage nach dem Lebenssinn der Verf. selbst fraglich werde: „Daher sind das Emporkommen des ethischen Menschen ... und die Ausbreitung ethischer Gesinnung auch das einzige, was der Menschheit als Gattung *eine Art Sinn* ihrer Existenz zu verleihen vermag" (von mir im Druck hervorgehoben). Hartmann.

Störring, G., Psychologie der Beziehung zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen. gr. 8° (20 S.) Leipzig 1940, Akad. Verl. *M* 1.30. — Der kurze Vortrag behandelt die Wechselwirkung zwischen dem Sittlichen und der Religion und die Möglichkeit höherer Sittlichkeit ohne Religion vom Standpunkt der Psychologie aus. Darum wird der Hauptnachdruck auf die Motivation durch Summationszentren sittlicher Gefühle gelegt. Die theistische Religion gibt durch das Gottvertrauen einen eminenten Schwung zu kraftvoller Betätigung im Leben. Die Vorliebe des Verf. gilt aber dem Pantheismus. Er glaubt, daß auch der Theismus einen pantheistischen Kern enthält. Der göttliche Weltgrund wird Urquell alles Sittlichen und Urquell alles Lebens und alles Psychischen. Die sittlichen Heroen werden Offenbarung des Weltgrundes. Die Sittlichkeit ist aber unabhängig von jeder Weltanschauung. Höhere Sittlichkeit ist ohne Religion sicher möglich, aber die Religion kann noch weitere sittliche Impulse geben. Vom Schuldgefühl wird nicht gehandelt. Schuster.

Egenter, R., Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben: PhJb 53 (1940) 115—127. — Heute wird die Epikie fast nur als Sonderfall im Verhalten gegen die positiven Gesetze und als Leitsatz zur Regelung dieser Sonderfälle behandelt. Verf. will in der Epikielehre die große Tradition von Aristoteles und Thomas wieder aufnehmen und weiterführen, die in der Epikie eine Tugend und einen Gesinnungswert sieht. Gestützt auf die Forschungen von Wittmann über Aristoteles und Plato zeigt Verf., daß der Stagirite in der Epikie das bessere Recht sieht. Sie ist dem all-

gemeinen Gesetz gegenüber das Vollkommenere. Thomas steht in der Lehre vom Naturrecht teilweise unter dem Einfluß stoisch-neuplatonischer Gedanken und wurde dadurch gehindert, die Epikielehre weiter auszugestalten. Die Epikie ist als Anwendung des positiven Gesetzes nicht bloß negativ; d. h. sie sagt nicht nur: das Gesetz verpflichtet hier nicht, sondern auch positiv: man muß manchmal absehen von seinem strengen Recht und einem anderen in der Bedrängnis Hilfe leisten. Die Epikie wird ferner zu einer natürlichen Anständigkeit und Gerechtigkeit im Gegensatz zu bloßer Gesetzlichkeit. Sie will auch im Gebiet der partikulären Gerechtigkeit dem Nächsten geben, was sein ist, und zwar möglichst adäquat und in seiner konkreten Eigenart. Schuster.

Graneris, G., L'amoralità del diritto di fronte alla dottrina di San Tomaso: RivFilNeoscol 32 (1940) 138—149. — Der Verf. interpretiert einige sprechende Texte des Aquinaten über das Verhältnis von Recht und Moral oder Ethik. Richtig wird auf die dreifache Bedeutung von jus und die fundamentale Bedeutung des justum oder der res justa hingewiesen. Gewisse Dinge, Güter, gehören einer Person oder Gemeinschaft exklusiv als ihr eigen zu. Diese Zugehörigkeit ist nicht amoralisch, sondern durch die objektiv-ethische Ordnung garantiert. Nur die subjektive Verwirklichung der Rechtsordnung kann auch ohne die erforderliche moralische Gesinnung erfolgen. Übrigens ist dies wenigstens ausnahmsweise auch bei der Offenbarung der Wahrheit aus selbstischer Berechnung und in anderen Fällen der bloßen „Legalität" möglich. Mit Recht hebt der Verf. hervor, daß die Betrachtungsweise des Rechts beim hl. Thomas von der modernen Auffassung weit abweicht. Schuster.

Wolf, E., Das Wesen des Rechts in der Dichtung Hölderlins: ZDKulturph 6 (1940) 169—207. — Was hat uns die Dichtung Hölderlins zum Wesen des Rechts zu sagen? Mit seinem ahnenden Rückgriff auf die Ursprünge des abendländischen Rechtsbewußtseins kam Hölderlin nach dem Verf. zu einer Wesenseinsicht rechtlicher Dinge, die, so fragmentarisch und vieldeutig sie im einzelnen sein mag, doch zum Tiefsten gehört, was der deutsche Geist vom Wesen des Rechts enthüllt hat. Das Recht gehört zum Sein und spiegelt dessen metaphysische Ordnung wieder, es ist Recht der Natur. Das Recht ist auch etwas Schicksalhaftes (Religiöses). Von hier aus muß das Unrecht und Böse verstanden werden im Sinn der Vorsokratiker (Heraklit). Hölderlin hat natürlich viele geschichtliche Einflüsse erfahren. Im Gegensatz zum Wolffschen Vernunftrecht, das auch bei Kant noch ein reines Kathedernaturrecht ist, zum sozialreformerischen Naturrecht eines K. G. Suarez, des Begründers des preußischen Landrechts, zur idealistischen Richtung eines Rousseau und Schiller verkündet Hölderlin das Naturrecht in prophetisch-dichterischer Form. Der Verf. hat kluge Bemerkungen über den deutschen Idealismus und Klassizismus. Im Gegensatz zu Schiller und Goethe hat Hölderlin eine Ahnung von der Schwere und dem Gewicht der Polis und des Nomos. Er wirkte in einer Zeit, in der die eigenständige deutsche Rechtsanschauung vom Romanismus, von der westlichen Aufklärung, vom beginnenden materialistischen Positivismus überflutet und von ihren eigensten Quellen, dem germanischen Recht und dem Naturrechtsdenken des 16. und 17. Jahrh., abgedrängt wurde. — Man hätte noch hinzufügen können, daß das deutsche Naturrecht des 16. und 17. Jahrh. im wesentlichen das Erbe der Scholastik übernommen hat. Schuster.

v. Hippel, E., Zur gegenwärtigen Lage der Rechtswissenschaft: Forschungen und Fortschritte 16 (1940) 284—286. — In kurzem Überblick zeigt H. die Entwicklung, welche die Rechtswissenschaft unter dem Einfluß des Nominalismus durchgemacht hat bis zur vollen Loslösung von jeder Bindung ans Übersinnliche im modernen Rechtspositivismus. Damit ist die Rechtswissenschaft, die sich vordem als Magd der Theologie bezeichnete, zur Sklavin einer materialistischen Naturauffassung geworden. Dieser Rechtsnominalismus bedeutet eine Verwilderung des juristischen Denkens und hat wesentlich zu den großen Katastrophen der Gegenwart beigetragen. Das wird am Beispiel des Völkerrechts aufgewiesen, das in der heutigen positivistischen Gestalt dem Versuche gleicht, das Gute, nämlich ein friedliches und gerechtes Zusammenleben der Menschen, auf das Böse, den egoistischen Willen, zu gründen. Soll das Recht nicht schließlich zur leeren Phrase werden, ist es erforderlich, „sich ernsthaft klar zu werden, daß alles Recht mit dem Guten zusammenhängt, und daß es böses ‚Recht' nicht gibt, mag immer eine souveräne ‚Gewalt' ihren bloßen Machtwillen als Recht konstituieren. Und so wird die Menschheit schon ihren Blick wieder auf die höheren Ordnungen richten müssen, die mit dem Mittelalter verlorengingen ...". Hartmann.

Brodmann, E., Zur Lehre von der Rechtsquelle: ArchRSozPh 32 (1939) 336—363. — Ein alter positivistisch eingestellter Jurist fragt: Woher kommt dem Staat der Inhalt seiner Imperative, seiner Gesetze, seiner Rechtssätze? Die Antwort lautet: Natürlich nicht aus einem Naturrecht des 18. Jahrh., aber auch nicht aus der hegelianischen Idee des Rechts oder der Gerechtigkeit. Der Verf. verlangt aber sowohl vom Naturrecht wie von der Idee der Gerechtigkeit zu viel. So hat die scholastische Lehre vom Naturrecht nie behauptet, daß aus dem allgemeinen Begriff des Gerechten ohne Zuhilfenahme des Lebens ein bestimmter Gesetzesinhalt abgeleitet werden kann. Aber die Tatsache besteht, daß eine nicht unbeträchtliche Zahl von Normen schon durch die allgemeine Menschennatur und die möglichen Formen menschlichen Rechtsverkehrs auch inhaltlich hinreichend bestimmt sind. Um das Beispiel des Verf. vom römischen Prätor anzuführen, so hat er die Mängel und Lücken des alten Zwölftafelgesetzes nur dadurch ausfüllen können, daß er die im lebendigen Rechtsbewußtsein anerkannten Forderungen der natürlichen Verkehrsgerechtigkeit auf die neuen Zeitbedürfnisse anwandte. Schuster.

Schmieder, E., Geschichte des Arbeitsrechts im Mittelalter. Bd. 1. gr. 8° (167 S.) Leipzig 1939, Koehler. *M* 7.—. — Das inhaltreiche Werk dient dem bewußten Zurückgreifen unseres neuen Arbeitsethos als eines persönlichen Treudienstverhältnisses auf die mittelalterliche Auffassung. Diese wird in der Einleitung dem römischen Recht wie dem neuzeitlichen kapitalistischen Klassenkampfrecht gegenübergestellt. Dann werden die Abhängigkeitsverhältnisse in Liegenschaften und im Gewerbe für das gesamtdeutsche Land bis zum 12. Jahrh. unter Angabe zahlreicher Quellen geschildert; von da bis zum Ausgang des MA wird das Arbeitsleben unter der Leitung der Städte und der Zünfte dargestellt. Der 2. Bd. soll anderen Arbeitsverhältnissen jener Zeit nachgehen. Das Ganze ist als Vorarbeit für eine allgemeine Arbeitsrechtsgeschichte gedacht. Möge es dem Verf. gelingen, diesen großen Plan in ähnlich gründlicher Weise zu verwirklichen! Es ist lehrreich, wie auch auf diesem Gebiete um das Jahr 1100 neues Le-

ben sich erhebt; die Arbeitsrechtsquellen fließen reichlicher — wohl auch eine Folge des neuen römischen Rechts. S. sucht stets die Arbeitsgemeinschaften aus ihrer inneren Geistesgeschichte heraus zu begreifen. Dies wird sich wohl im 2. Bd. deutlicher zeigen, während im 1. die an sich wertvollen Einzelangaben überwiegen. Zu 49: Absi ist wohl als absentes im Gegensatz zu manentes (vestiti, d. h. investiti manso) zu deuten. Danach werden auch die verlassenen mansi als absi bezeichnet. Die Landlosen, die der Herrschaft dienten, konnten wohl in einem Hausmansus wohnen, das auch praebenda (provenda, Wroinde) hieß. Gemmel.

Battaglia, F., Die Souveränität und ihre Grenzen: ArchRSozPh 32 (1939) 295—335. — Seit Bodin gilt die Souveränität als wesentliche Eigenschaft des Staates. Von Anfang an hatte dieser Begriff politische Bedeutung: er sollte jene neuen Gebietskörperschaften bezeichnen, die, wie das Frankreich des 16. Jahrh., sich verfestigten und außerhalb von Kaiserreich und Kirche, häufig sogar gegen diese ihre volle Unabhängigkeit errangen. Der Begriff der Souveränität wurde in der Folgezeit in Staat und Rechtslehre mannigfach umstritten. Das hing vor allem mit der Bestimmung des Staates und seines Verhältnisses zur Rechtsordnung zusammen. Souveränität als höchste Macht wurde mit dem Staat identisch gesetzt. Der Verf. sieht im Staate als Persönlichkeit das Wirklichwerden des „Willens". Die Rechtsgrundlage für die staatliche Souveränität ist das „Bewußtsein", der nämliche Titel, welcher auch die Grundlage für seine (moralische) Persönlichkeit bildet. Aber dieses Wollen und Bewußtsein ist nichts Abstraktes, sondern auf ethische Ziele gerichtetes Wollen, sowohl innerhalb des Staates, wie im völkerrechtlichen Verkehr. Auch andere Verbände: Familie, gens, Mitgliedstaaten eines Bundesstaates, die Kirche sind souverän, weil sie einen eigenen Willen haben. Aber die Erfahrung zeigt, daß das Wollen dieser Gebilde nicht von der gleichen Wirkungskraft ist. Das staatliche Wollen hat sich innerhalb des geschichtlichen Ablaufes in besonders eindrucksvoller Weise über alle anderen Willensgestaltungen erhoben. Das Ergebnis der Untersuchung lautet: Die Souveränität ist eine Wesenseigenschaft des Wollens, insofern dieses außerhalb der Einzelwesen in dem allgemeinen „staatlichen Wesen" (Familie, gens, Staat und Kirche, Völkerrechtsgemeinschaft) Gestalt gewinnt, es bezeichnet eine Fähigkeit der Person, deren Macht. Sie ist aber nicht unbeschränkt, absolut und willkürlich. — Die Tendenz, die Souveränität nicht rein formal spekulativ, sondern geschichtlich zu betrachten, ist berechtigt. Immerhin wäre die Scheidung der Rechtsfrage und deren Durchführung noch schärfer zu gestalten. Schuster.

# Vom Vorrang des Logos.

## Eine Begegnung zwischen Idealismus und Scholastik.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Unsere Zeit stellt das Philosophieren des Abendlandes in eine Entscheidung von wahrhaft unabsehbarer Tragweite hinein, nämlich in die Entscheidung für oder gegen den Vorrang des Logos. Seit den Tagen Platons schien der Vorrang des Logos zum fest erworbenen, unverlierbaren Besitz geworden zu sein. Die neueste Entwicklung jedoch läßt immer mehr Stimmen laut werden, die sich gegen den Vorrang des Logos aussprechen. Unter ihnen tritt als gewaltigster Rufer zweifellos Nietzsche hervor, der im klaren Bewußtsein dessen, was er tat, eine „Umwertung aller Werte" erstrebte, und dessen prophetische Botschaft ihrer vollen Auswirkung immer noch entgegengeht. Er war es auch, der eine neue Stellung zur Philosophie der Griechen anbahnte. Vorher hatte man dem klassischen Zeitalter eines Platon und Aristoteles den Vorzug gegeben, weil damals der Vorrang des Logos in einem ersten großen Durchbruch zur geschichtlichen Macht wurde; die vorsokratische Periode hingegen sah man als das allmähliche Dämmern dieses hellen Tages. Nietzsche kehrte die Dinge um. Nach seiner Auffassung hat der griechische Geist in der vorsokratischen Philosophie seinen Höhepunkt erreicht, und zwar gerade deshalb, weil damals von einem Vorrang des Logos noch keine Rede war, während die Entdeckung eben dieses Vorranges die entscheidende Verirrung des bisher fälschlich ‚klassisch' genannten Zeitalters darstellt. Dieselbe Einschätzung des Philosophierens der Griechen macht sich in unseren Tagen Heidegger zu eigen.

Angesichts dieser Zeitlage muß ein Buch die Aufmerksamkeit auf sich lenken, das den Vorrang des Logos thematisch in den Vordergrund rückt: E. Grassi, Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie[1]. Es wird sich noch mehr Beachtung erobern, wenn man weiß, daß es an Heideggers Existenzphilosophie anknüpft und eine neue Interpretation des griechischen Philosophierens, insbesondere Platons, erstrebt.

Zur näheren Kennzeichnung von Gr.s Werk umreißen wir mit einigen Strichen dessen Problematik. Ihre Eigenart wird

[1] gr. 8° (XI u. 218 S.) München 1939, Beck. *M* 9.50.

wesentlich dadurch bestimmt, daß der Verfasser einerseits Italiener ist und anderseits seit Jahren eine Lehrtätigkeit an deutschen Universitäten innehat, zuerst in Freiburg, wo er mit Heidegger Fühlung nahm, und jetzt in Berlin. Ursprünglich steht er im Philosophieren seiner Heimat, vor allem in der neuhegelschen Richtung eines Gentile und Croce; dann aber hat er sich tief in die deutsche Philosophie eingelebt, wovon schon eine ganze Reihe von Veröffentlichungen Zeugnis geben. Wie sehr ihn besonders Heideggers Einfluß geprägt hat, zeigen vorab seine Ausführungen über Platons Theätet, die auf Schritt und Tritt echt Heideggersche Auslegungskunst erkennen lassen.

In der italienischen Philosophie findet der Verfasser den Vorrang des Logos vor, den er sich auch persönlich unbedingt zu eigen macht. Die gegenwärtige deutsche Philosophie scheint zunächst diesen Vorrang verlassen zu haben. Daß er jedoch auch hier lebendig ist, geht aus einer Interpretation Heideggers hervor, der dem Logos wenigstens in einer ganz weiten Bedeutung den Vorrang zugesteht. Gr.s Hauptaugenmerk richtet sich auf die für ihn entscheidendste Voraussetzung des fraglichen Vorranges; er kann nämlich einzig dann sinnvoll durchgeführt werden, wenn der objektivistische Wahrheitsbegriff bis in seine letzten Ausläufer hinein restlos überwunden wird. Die Unzulänglichkeit des Objektivismus sucht er zuerst durch systematische Erörterungen darzutun, dann bei der Deutung Heideggers zu erweisen, schließlich und in erster Linie durch eine neue Auslegung Platons zu unterbauen. Nach dem Hegelschen Schema von der Geschichte der Philosophie, das bis heute noch für die Sicht der italienischen Philosophen bestimmend ist, wurde Platon stets im Sinne eines gewiß nicht empirischen, wohl aber rationalen Objektivismus verstanden. Das Gegenteil davon zeigt ein tieferes Eindringen in den Dialog Theätet; seine Auseinandersetzungen enden in der bisherigen Auffassung nur deshalb negativ und ergebnislos, weil der Objektivismus zugrunde gelegt wurde; denn das positive Ergebnis, auf das sie abzielen, ist gerade die Überwindung des Objektivismus.

Alle diese Erörterungen bestätigen Gr.s Grundbegriff vom Logos: der Logos ist absoluter Prozeß. Seine nähere Bestimmung findet er in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie. Als klassischer Vertreter der letzteren tritt Hegel auf, dessen Anschauungen jedoch von Gentile und Croce weitergebildet und vollendet worden sind, weshalb von hier aus eine Befruchtung der deutschen Philosophie durch die italienische möglich und notwendig ist. Während Hegel noch in der Logik des Gedachten und damit in einem letzten Überbleibsel des Objektivismus befangen ist, hat erst Gentile alles folgerichtig zu Ende geführt, indem er durch die Logik des denkenden Denkens jede Spur von Objektivismus überwand. Ferner brachte Hegel die verschiedenen Formen des Logos, vor allem Wissen und Kunst, in eine dialektische Beziehung zueinander, weshalb schließlich die Kunst ihre Eigenständigkeit einbüßte und als untergeordnetes, unvollkommenes Durchgangsmoment im Wissen als dem einzig Absoluten unterging. Hiergegen entwickelt Croce, daß nicht alle unterschiedenen Momente der Wirklichkeit sogleich Gegensätze seien; daher vertritt er die Selbständigkeit der Kunst gegenüber der Philosophie, die sich beide zwar in einer Einheit, aber in einer solchen von nicht-dialektischer Art zusammenfinden.

Wie sich aus dem zusammenfassenden Durchblick durch

Gr.s Darlegungen ergibt, verknüpft sich bei ihm der Vorrang des Logos mit zwei grundlegenden Erkenntnissen, die diesen Vorrang allererst möglich und tragbar machen. Bei der ersten geht es um die restlose Überwindung des Objektivismus; bei der zweiten handelt es sich um die Ausweitung des Logos über das Gebiet des theoretischen Wissens hinaus. Nach Gr.s Ansicht zerstört der Objektivismus den Vorrang des Logos; denn wenn die Wahrheit darin besteht, daß das Denken dem Gegenstand entspricht, liegt „der Grund der Wahrheit des Denkens nicht im Denken selbst, sondern außerhalb seiner" (39), wird der Logos der Wirklichkeit, also einem ihm äußerlichen und fremden Prinzip untergeordnet. Doch wäre mit dem Vorrang des Logos eine einseitige Verengung gegeben, wenn er einzig in seiner theoretischen Gestalt gesehen würde; vielmehr verlangt gerade dieser Vorrang selbst, daß der Logos nach all seinen Formen in ihrer Selbständigkeit und Einheit zur Geltung komme.

Die folgenden Untersuchungen wenden sich ausschließlich den beiden soeben herausgestellten Kernpunkten von Gr.s Darlegungen zu[2]. Im Rahmen einer kurzen Abhandlung ist es natürlich nicht möglich, die vielfältigen Verzweigungen seines Gedankens im einzelnen nachzuvollziehen. Wir müssen uns darauf beschränken, in die positive Entwicklung unserer eigenen Auffassung die kritische Auseinandersetzung einzubauen.

Die zwei durch Gr. vorgezeichneten Ideenkreise legen uns eine Zweiteilung unserer Arbeit nahe. Im ersten Teil geht es um den Objektivismus oder um den Vorrang des Logos gegenüber allem Nicht-Logoshaften. Im zweiten wird dieser Vorrang schärfer umgrenzt, indem der Logos selbst genauer bestimmt und innerhalb seiner noch einmal ein Vorrang sichtbar gemacht wird. — Bei allem ist es unsere Absicht, den Vorrang des Logos allseitiger zu erläutern und tiefer zu begründen und so einen Beitrag zur Klärung einer der entscheidungsvollsten Fragen unserer Zeit zu liefern.

### I. Der Vorrang des Logos und der Objektivismus.

1. Im Laufe der Jahrhunderte hat der objektivistische Wahrheitsbegriff ganz verschiedene Ausprägungen erfahren. Sie weichen so sehr voneinander ab, daß sie oft durch Ab-

[2] Es wäre eine eigene Aufgabe, sich mit seiner Auslegung von Heidegger, Platon und Hegel auseinanderzusetzen. Vor allem verdiente seine Platondeutung Beachtung, da sie wohl die persönlichste Leistung des Werkes darstellt.

gründe getrennt sind. Deshalb treffen Widerlegungen des Objektivismus häufig nur einen seiner Typen, nicht aber *den* Objektivismus schlechthin. Auch Gr. zeichnet und widerlegt lediglich eine ganz bestimmte Gestalt des Objektivismus, und zwar eine äußerst einseitige, mehr oder minder positivistische Gestalt; dabei will er die Frage offen lassen, „wo diese Auffassung wirklich in dieser Form historisch aufweisbar ist" (39). Mag sie nun historisch aufweisbar sein oder nicht, jedenfalls läßt sich jene andere Gestalt des Objektivismus historisch aufweisen, deren Grundlinien wir im folgenden entwerfen wollen, und an der Gr.s Kritik sicher vorbeigeht. Und mag auch der ‚positivistische' Objektivismus mit dem Vorrang des Logos unvereinbar sein, so schließt doch der echte metaphysische Objektivismus diesen Vorrang nicht aus, sondern wesenhaft ein.

Freilich wird im Zusammenhang damit auch der Vorrang des Logos selbst eine entsprechend abgewandelte Bestimmung erfahren. Mit Hegel und dem italienischen Hegelianismus sieht Gr. sein Wesen darin, „daß der Logos — als Denken, Urteilen — niemals in seiner Wahrheits- oder Irrtumsmöglichkeit als Entsprechung oder Nichtentsprechung eines ihm transzendenten Seins aufgefaßt werden darf, sondern daß er in sich selbst die Möglichkeit der Erfahrung der Wahrheit und des Irrtums hat. Wahrheit gehört wesentlich und ursprünglich dem menschlichen Denken an, das sich somit als absolutes erweist" (15 f.). Danach steht und fällt also der Vorrang des Logos mit der Leugnung des Objektivismus. Wie wir bereits andeuteten und noch eingehend zeigen werden, hängt der fragliche Vorrang keineswegs von dieser Grundbedingung ab. Dem rein idealistisch gesehenen Vorrang, der das Gegenständliche letztlich vernichtet, tritt der realistisch gesichtete Vorrang gegenüber, der allein imstande ist, das Gegenständliche echt zu begründen. Dabei sagen wir mit Gr., daß die Wahrheit „wesentlich und ursprünglich" dem absoluten Denken angehört. Doch scheiden sich unsere Wege darin, daß er dem menschlichen Denken Absolutheit zuerkennt, während wir diesem wegen seiner gegenständlichen Gebundenheit die Absolutheit absprechen, um aber gerade dadurch zu dem einzig absoluten göttlichen Denken hingeführt zu werden. Die Verankerung im göttlichen Logos ist die Angel, um die sich alles dreht; ohne sie muß man den Vorrang des Logos entweder aufgeben oder wie Gr. idealistisch deuten. Deshalb werden wir hierauf unser Hauptaugenmerk richten.

2. Nach Gr. ist der Objektivismus dadurch gekennzeich-

net, „daß der einzige Grund der Wahrheit von etwas das Gegenstandhafte ist" (44). Sicher spielt im Objektivismus der Gegenstand als Grund der Wahrheit eine entscheidende Rolle. Zu prüfen bleibt aber, ob es richtig ist, ihn als den *einzigen* Grund der Wahrheit zu bezeichnen.

Für den objektivistischen Wahrheitsbegriff ist die Angleichung des menschlichen Erkennens an den Gegenstand unentbehrlich. Trägt es doch seine Inhalte nicht von vornherein in sich; auch kann es sie nicht aus seiner eigenen Fruchtbarkeit allein herausentwickeln. Von sich aus leer und unbestimmt, bedarf es der bestimmenden Erfüllung durch die gegenständlichen Gegebenheiten. Alle Inhaltlichkeit des Wissens stammt also vom Gegenstand, weshalb es wahr ist, wenn es den Gegenstand trifft, ihn so ausprägt, wie er in sich ist.

Trotzdem bildet der Gegenstand nicht den einzigen Grund der Wahrheit. Vielmehr gründet sie nicht weniger in dem Erkennenden als in dem Erkannten. Denn nicht jede Angleichung erzeugt Wahrheit. Wenn die Sonne einen Stein erwärmt, gleicht sie ihn sich an, ohne daß aber Wahrheit zustande käme. Wenn eine Landschaft sich einer photographischen Platte einprägt, so gleicht sie diese sich an; doch kann von Wahrheit keine Rede sein. Offenbar handelt es sich bei der Wahrheit um eine Angleichung von völlig eigener Art, wobei sich diese Einzigartigkeit nicht vom Gegenstand herleitet und deshalb einzig im erkennenden Subjekt ihre Wurzel haben kann. Hieraus ergibt sich, daß in der objektivistischen Auffassung nicht allein eine Angleichung des Erkennens an das Erkannte stattfindet, sondern ebenso eine Angleichung der vom Erkannten empfangenen Eindrücke an die Eigenart des Erkennens. Deutlicher können wir beider Anteil so umschreiben: der Gegenstand weckt durch seine Einwirkung das ruhende Erkennen zum aktuellen Vollzug der Wahrheit und bestimmt auch, daß diese oder jene Wahrheit verwirklicht wird; daß aber überhaupt Wahrheit zustande kommt (und nicht sonst eine Angleichung), ist einzig dem Erkennenden selbst zu verdanken, dem die Möglichkeit der Wahrheit unabhängig von und vorgängig zu jeder gegenständlichen Einwirkung innewohnt.

3. Was besagt nun diese Möglichkeit der Wahrheit? Knüpfen wir dabei an den Gegensatz zwischen Logos und Gegenstand an, den Gr. auf das schroffste hervorhebt. Der Grund der Wahrheit muß „in einem Werden" (42) liegen, und zwar deshalb, weil zu unserer Wahrheit wesenhaft

„die Möglichkeit des Suchens" (38) gehört. Das Werden aber kann sich einzig im Bereich „eines Aktes" (43) entfalten, da alles Gegenständliche „unter den Grundsatz der Identität fällt" (38) und deshalb jedes Werden ausschließt[3].

Aus dem mancherlei Fraglichen, das diese Behauptungen enthalten, haben wir den für uns bedeutsamen richtigen Kern herauszuschälen. Obwohl wir nicht dem Gegenständlichen das Werden einfachhin abzusprechen vermögen, so eignet doch dem erkennenden Logos eine Werdebewegung von völlig einzigartiger Prägung, woraus allein die Wahrheit entspringen kann. Ihre Eigenart kommt in der Formel zum Ausdruck, mit der Gr. den Logos im Sinne des Denkens genauer umschreibt: „Nötigung zur allgemeinen Aussage, in der sich das Sein kund tut" (102). Wie wir an anderer Stelle eingehend gezeigt haben, kommt in jeder urteilenden Aussage das Sein ins Spiel[4]; ja, schon die Konstitution des Dinges als eines Seienden ist einzig von dem bereits eröffneten Sein her möglich, und insofern „ist jede Dingvorstellung ein implizites Urteil"[5].

Die dem Logos eigene Bewegung verläuft also im Raume des Seins und damit im Raume des schlechthin allumfassenden Allgemeinen. Da aber das Sein jene Schicht im Endlichen ist, mit der es im Unendlichen oder in Gott verwurzelt ist, bedeutet die Erschließung des Seins immer schon in der Weise des ‚Vorgriffs' eine Erschließung des Göttlichen selbst. Anders gewendet: da der Unterschied der Seinsschicht von den anderen Schichten im Endlichen nur dadurch letztlich begriffen werden kann, daß jenseits alles Endlichen das unendliche, in sich ruhende oder subsistierende Sein steht, bringt das Erschließen des Seins immer

[3] Gegen Gr. müssen wir daran festhalten, daß auch das Werden unter dem Grundsatz der Identität oder dem Widerspruchsprinzip steht. In der abgeklärten Formulierung eines Aristoteles lautet es: „Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe einem und demselben zugleich und in derselben Beziehung zukomme und auch nicht zukomme" (Metaph. 4, 3; 1005 b). Nun ist das Werdende zwar zugleich seiend und nicht-seiend, aber nicht in derselben Beziehung oder unter derselben Rücksicht; seiend ist es nach dem, was bereits geworden ist, nicht-seiend nach dem, was noch seiner Verwirklichung entgegenharrt. Infolgedessen ergibt sich weder daraus, daß das Gegenständliche dem Widerspruchsprinzip unterliegt, seine völlige Starrheit, noch daraus, daß der akthafte Logos im Werden steht, seine Überlegenheit über dieses Prinzip.

[4] Vgl. des Verfassers, Sein und Wert I, Paderborn 1938, bes. das 2. und 3. Kap.

[5] Vgl. des Verfassers, Einzelding und Allgemeinbegriff: Schol 14 (1939) 343, dazu den ganzen 3. und 4. Abschnitt.

schon das Eintreten in einen einzig von Gott her eröffneten Raum und so ein implizites Vorgreifen auf Gott selbst[6].

Nun ist weiterhin das Sein der letzte immanente Grund alles Endlichen, worin sich zugleich der letzte transzendente Grund ankündigt. Infolgedessen bezieht der Logos in seiner Bewegung alles auf den letzten immanenten und damit einschlußweise auf den letzten transzendenten Grund alles Seienden. Er stellt alles in seinen letzten Grund hinein und macht es so offenbar in dem, was es eigentlich ist, oder in seinem Sein. Das bedeutet aber schließlich dasselbe wie: er macht alles offenbar in dem, was es wahrhaft ist, oder in seiner Wahrheit. Und weil das, was etwas wahrhaft ist, oder die Wahrheit eines jeden Seienden sich allein von seinem letzten Grund her enthüllt, kann auch Wahrheit nur dort verwirklicht werden, wo alles auf seinen letzten Grund zurückgenommen wird, also nur im Logos. In diesem selbst gehört dann die Wahrheit jenem Bezirk an, der das Sein oder das wahrhafte ‚ist' zur vollen Ausprägung bringt, nämlich der ist-sagenden Aussage oder dem Urteil, das deshalb den eigentlichen Sitz der Wahrheit darstellt.

Nach dem Vorausgehenden sehen wir deutlicher, worin die Möglichkeit der Wahrheit besteht, die „wesentlich und ursprünglich dem menschlichen Denken" (16) innewohnt; sie besagt die Möglichkeit der Bewegung im Raume des Seins oder im Raume des letzten Grundes oder auch (worin alles zusammengefaßt ist) die Möglichkeit des Urteils. Alle Angleichung an das Gegenständliche vermag allein dadurch Wahrheit zu erzeugen, daß die äußeren Eindrücke von der Wahrheitsbewegung des Geistes erfaßt und durchformt, also in diesem Sinne dem erkennenden Geiste angeglichen werden. Scholastisch würde man sagen: der Geist erfaßt alles im Lichte seines Formalobjekts, des Seins.

Die eben gezeichnete Wahrheitsbewegung geht dem Gegenständlichen, das nicht akthafter Logos ist, ab. Darum eignet ihm im Vergleich zu der Bewegtheit des Logos eine gewisse Starrheit. Doch kann man ihm nicht jede Gestalt des Werdens absprechen. Zwar vollzieht sich sein Werden nicht im Raume des Seins, weshalb es nicht bis zum letzten Grund vordringt und auch nicht die Wahrheit verwirklichen kann; weil dies alles bei ihm ausfällt, ist es

[6] Vgl. Sein und Wert I, 3. Kap. — Natürlich besagt das implizite Vorgreifen nicht ein analytisches Enthaltensein Gottes im allgemeinen Sein. Die Explikation des Vorgriffes verlangt ein diskursives Beweisverfahren.

eben ein bloßes Ding. Aber es bleibt ein echtes Werden, mittels dessen sich das Ding innerhalb des durch seine Wesensart bestimmten Umkreises entfaltet. So wachsen der Eichbaum und der Adler im Raume der ihnen eigenen Umwelt, indem sie die von außen ankommenden Eindrücke nach ihrem inneren Wesensgesetz gestalten und sich eingliedern. Völlig auf die Seins-art beschränkt, die ihr Wesen ausmacht, gehen sie restlos darin unter, vermögen sie nicht darüber hinauszublicken zum Sein selbst. Da nun eine Art des Seins nur vom Sein selbst her begriffen oder in dem, was sie eigentlich und wahrhaft ist, aufgehen kann, bleibt dieses Werden dumpf, in die Undurchlichtetheit gebunden, vom Vollzug der Wahrheit ausgeschlossen. Damit hört es jedoch nicht auf, ein wirkliches Werden zu sein; völlige Starrheit kann vom Gegenständlichen nicht behauptet werden. Die schroffe Gegensätzlichkeit, in der letzteres bei Gr. dem Logos gegenübersteht, ist nicht vorhanden; sie wird noch tiefer erschüttert werden, wenn wir die Problematik weiter verfolgen.

4. Wenden wir uns wieder zum menschlichen Denken zurück. Ihm gehört die Wahrheit „wesentlich und ursprünglich" (16) an, insofern die gekennzeichnete Wahrheitsbewegung von vornherein in ihm angelegt und vorgezeichnet ist. Gr. zieht daraus die Folgerung, daß es „sich somit als absolutes erweist" (16), daß es „mit einem absoluten Prozeß" (42) zusammenfällt. Absolut ist dieser Prozeß in doppelter Beziehung. Einmal insofern er sich losgelöst von allem Gegenständlichen einzig aus seiner eigenen inneren Fruchtbarkeit heraus verwirklicht (vgl. 16). Dann insofern er „weder Anfang noch Ende haben" (50) kann; sonst wäre ja wiederum ein äußerer Anstoß erforderlich.

Sicher eignet dem menschlichen Denken wegen seiner Eröffnung des schlechthinnigen Seins oder des letzten Grundes eine gewisse Absolutheit. Denn es entfaltet sich im Raume des Letzten und Allumfassenden, das wir mit Recht das Absolute nennen, im Gegensatz zu allem Vorletzten und Besonderten, das wir als das bloß Relative bezeichnen müssen[7]. Eine ganz andere Frage ist es aber, *ob das menschliche Denken selbst das absolute Denken ist*. Der bejahenden Antwort Gr.s stellen wir unsere verneinende Antwort entgegen.

Diese beiden Wege scheiden sich an dem Punkt, den Gr. bezeichnet hat. Wenn nämlich unser Denken seine Inhalte aus sich allein heraus schafft, ist es das absolute Denken;

[7] Vgl. Sein und Wert I 66—82.

wenn es hingegen einen von ihm unabhängigen Gegenstand voraussetzt und von ihm empfängt, kann es unmöglich das absolute Denken sein. Im ersten Fall ist es der letzte und einzige Ursprung seiner ‚Ent-stände' (so genannt, weil sie aus ihm entstehen); im zweiten hingegen sagt schon der Ausdruck ‚Gegen-stände' (so genannt, weil sie ihm unabhängig gegenüberstehen), daß sie aus ihm nicht erstmalig entspringen. Von hier aus können wir unsere These so verdeutlichen: die dem menschlichen Denken eigene Absolutheit schließt die Gegenständlichkeit nicht aus, sondern ein; und jene schlechthinnige Absolutheit, die jede Gegenständlichkeit ausschließt, ist dem menschlichen Denken nicht eigen. Gr. kennt im Grunde nur diese zweite Absolutheit, weshalb für ihn das menschliche Denken ohne weiteres mit dem absoluten Denken zusammenfällt.

Wir müssen unsere Auffassung noch genauer bestimmen. Oben stellten wir der Angleichung an das Erkannte die Angleichung an den Erkennenden gegenüber. Damit im Zusammenhang kommt hier nicht ein rein passives Empfangen von den Gegenständen in Frage; vielmehr kann sich das Gegebensein des Gegenstandes einzig durch ein schöpferisches Setzen, ein aktives Hervorbringen verwirklichen[8]. Und zwar geschieht dieses Hervorbringen aus dem letzten immanenten und (darin auf die Weise des Vorgriffs eingeschlossen) aus dem letzten transzendenten Grund heraus. Trotzdem ist das menschliche Denken nicht schlechthin ent-ständlich oder (was dasselbe heißt) das absolute Denken. Denn sein aktives Setzen gründet in einem passiven Empfangen. Gewiß ist im Menschen der Horizont des Seins angelegt und vorgebildet; aber er ist von sich aus leer, und der Mensch vermag ihn auch nicht einzig aus seiner eigenen Schöpferkraft zu erfüllen; deshalb schlummert das Sein unbewußt in ihm, bis es anderswoher erweckt wird. Diese Erweckung geschieht durch die Eindrücke, welche die empfangenden Vermögen der Sinne aufnehmen, auf die also menschliches Denken völlig angewiesen ist. Infolgedessen entwickelt es nicht alles aus sich selbst heraus, sondern setzt Inhalte voraus, die unabhängig von ihm da sind, oder bezieht sich auf Gegen-stände. Die Gegenständlichkeit hebt mithin die dem menschlichen Denken eigene Absolutheit nicht auf, sondern bildet für deren Verwirklichung die unerläßliche Vorbedingung. Bei dem schlechthin absoluten Denken aber wäre das Angewiesensein auf Sinnesgegebenheiten gänzlich unverständlich.

[8] Vgl. Einzelding und Allgemeinbegriff 343 f.

Mit diesem Gedankengang ist ein anderer auf das engste verknüpft. Menschliches Denken verwirklicht sich als schöpferisches Setzen aus dem letzten immanenten und transzendenten Grund. Doch folgt daraus nicht ohne weiteres, daß es der erste und einzige Ursprung dessen, was es setzt, ist. Denn seinem Hervorbringen aus dem letzten Grund geht ein Rückgang in den letzten Grund voraus. Zunächst treten die Sinneseindrücke ohne Verbindung mit ihrem letzten Grund und deshalb undurchlichtet oder unbegriffen im Bewußtsein auf; das von ihnen erfüllte Bewußtsein verweilt in derselben Äußerlichkeit, ist eben nur sinnliches, undurchlichtetes oder nicht-begreifendes Bewußtsein. Erst in einem stufenweise fortschreitenden Prozeß werden die Eindrücke auf ihren letzten Grund zurückgenommen und so durchlichtet oder begriffen; zugleich bewegt sich das Bewußtsein in den letzten Grund hinein und wird so zum denkenden, durchlichteten oder begreifenden Bewußtsein[9]. Infolgedessen gibt es Inhalte, die nicht erst durch unser Denken aus dem letzten Grunde herausgestellt werden, die vielmehr schon unabhängig davon gesetzt sind, die unser Denken somit als Gegenstände vorfindet. Ebenso steht unser Denken, insofern es seine Bewegung notwendig bei solchen Inhalten beginnt, außerhalb des letzten Grundes, in den es sich erst durch eine Bewegung zurückschwingen muß, und ist damit nicht der letzte Grund selbst. Bei dem absoluten Denken, das der erste Ursprung selbst ist, wäre eine dem schöpferischen Setzen vorausgehende Bewegung in den letzten Grund gänzlich unverständlich.

Wie sich aus allem ergibt, ist das menschliche Denken trotz der ihm eigenen Absolutheit nicht das absolute Denken selbst. Die in ihm angelegte oder vorgezeichnete Wahrheitsbewegung schließt die gegenständliche Bindung nicht aus, sondern wesenhaft ein. Obwohl also die Wahrheit in gewisser (schon in etwa bestimmter und noch näher zu bestimmender) Weise „wesentlich und ursprünglich dem menschlichen Denken" angehört, so hat dieses doch nicht in sich selbst allein „die Möglichkeit der Erfahrung der Wahrheit und des Irrtums" (16), sondern bedarf des Ausweises durch die Gegenständlichkeit.

Die Bindung an das Gegenständliche widerstreitet also keineswegs dem menschlichen Denken; vielmehr wird dessen Eigenart einzig von hier aus verständlich. Erst so wird es nämlich zur Bewegung in den letzten Grund, in das Sein und damit in die Wahrheit hinein; erst so wird es zum

[9] Vgl. Einzelding und Allgemeinbegriff, die ganze Entwicklung.

Werden, zum Prozeß, ergibt sich „die Möglichkeit des Suchens" (38). Das absolute Denken hingegen schließt jedes Werden und folglich jedes Suchen aus, weshalb letztlich die Idee eines absoluten Prozesses etwas in sich Widersprechendes darstellt, was sich unten noch deutlicher zeigen wird.

5. An dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob nicht die Bindung an das Gegenständliche dem Vorrang des Logos widerstreitet, ja ihn gar aufhebt. Gr. ist der Überzeugung, daß in der objektivistischen Auffassung „der Grund der Wahrheit des Denkens nicht im Denken selbst, sondern außerhalb seiner liegt, und daß somit der Vorrang des Logos als Denkens geleugnet wird" (39). Das wäre in der Tat richtig, wenn das menschliche Denken als die einzig mögliche und höchste Gestalt des Logos gelten müßte. Dann stünde nämlich das Gegenständliche dem Denken als etwas völlig Andersartiges gegenüber und besäße als solches einen bestimmenden Einfluß auf den Logos. Für Gr. ist das noch unerträglicher als für andere, weil er den Gegenstand so schroff vom Logos unterscheidet und die Wahrheit nach dem Objektivismus so ausschließlich im Gegenstand verankert sieht. Der Vorrang des Logos ist mit der Gegenständlichkeit unseres Wissens nur dann vereinbar, wenn es einen höheren Logos gibt, der sowohl das menschliche Denken als auch das Gegenständliche als beider letzter Grund, als erster und einziger Ursprung, als absolutes Denken umgreift. Den Aufstieg zu ihm ermöglichen Ansatzpunkte nicht allein von Seiten des Gegenstandes, sondern ebenso von Seiten des menschlichen Wissens.

Nach unseren früheren Darlegungen wird der Gegenstand von der Wahrheitsbewegung des Geistes erfaßt, mit ihr durchformt und so in seiner Wahrheit offenbar gemacht. Fragen wir nun, was dieses Geschehen im Gegenstand voraussetzt, wodurch sein Eingehen in eine solche Bewegung möglich wird, und wie er in ihr die Ausprägung seiner Wahrheit erfahren kann. Die Antwort wird lauten: die Wahrheitsbewegung muß irgendwie im Gegenstand angelegt und vorgezeichnet sein, und zwar als sein tiefster Wesensgrund, als das, was er eigentlich oder wahrhaft ist. Dann erhebt der Geist lediglich das, was im Gegenstand unentbunden und unverwirklicht ruhte, zu seiner entbundenen Verwirklichung, und man versteht ohne weiteres, daß er ihn in seiner Wahrheit offenbar macht. Ohne diese Voraussetzung würde der Geist dem Gegenstand etwas ihm Fremdes aufzwingen, und anstatt ihn in dem zu erschließen, was er in

Wahrheit ist, würde er ihn vielmehr verfälschen. Demnach gründet die entbundene, verwirklichte oder vollzogene Wahrheit des Logos oder die logische Wahrheit in der unentbundenen, unverwirklichten oder unvollzogenen Wahrheit des Gegenstandes oder in der ontischen (ontologischen, seinshaften) Wahrheit.

Wie kann aber der Gegenstand, der nicht selbst erkennender Logos ist, die ontische Wahrheit in sich tragen? Hier sind wir mit Gr. der Ansicht, daß die Wahrheit des Logos „das erste Ursprüngliche" (42) ist, „aus dem somit auch nur die Wahrheit des Gegenstandhaften entspringen kann" (43). Die ontische Wahrheit ist einzig als kristallisierte logische Wahrheit begreiflich. Der Gegenstand kann einzig deshalb in der Wahrheit stehen, weil er einem schaffenden Logos entstammt, weil dieser ihn nach seiner schöpferischen Idee geformt und ihm so ein Abbild seiner Idee eingeprägt hat.

Als schaffender Logos kommt nicht in Betracht der Menschengeist, weil seinem Tun ja die Gegenstände als schon gesetzte vorausgehen müssen. Der schaffende Logos ist also jenseits des Menschen zu suchen. Damit werden wir zu einem höheren Logos hingeführt, der erster Ursprung alles Gegenständlichen ist, insofern er es zum ersten Mal in seiner dem menschlichen Denken vorgegebenen Wirklichkeit schöpferisch hervorbringt, insofern es also für ihn keine ‚Gegen-stände', sondern nur ‚Ent-stände' gibt[10]. Weil demnach dieser Logos alles setzt und nichts voraus-setzt, ist er zugleich das absolute Denken; und weil er alles ur-sprünglich aus dem letzten Grund herausstellt, nicht nur schon Gesetztes in den letzten Grund zurückstellt, ist er schließlich der letzte Grund selbst, und das bedeutet: das Sein in seinem innersten Selbst, das in sich ruhende oder subsistierende Sein. Der höhere Logos stellt sich als göttlicher Logos dar.

Zum selben Ergebnis führen Überlegungen, die bei dem menschlichen Wissen ansetzen. Wie wir oben zeigten, kommt dem menschlichen Denken zwar auf seine Weise Absolutheit zu, doch ist es nicht das absolute Denken selbst. Absolutheit schreiben wir ihm zu, insofern in ihm das schlechthinnige Sein oder der letzte Grund eröffnet wird; den Charakter des absoluten Denkens sprechen wir ihm ab, insofern diese Seinseröffnung sich als nur sekundäre, abgeleitete erweist. Als abgeleitet erscheint sie, weil sie immer

[10] Dieses Hervorbringen ist nicht dem Denken allein zuzuschreiben, sondern verlangt die Mitwirkung des Wollens.

schon Seiendes als Gegenstand voraussetzt, und weil sie zum Sein nur dadurch kommt, daß sie das bereits gesetzte Gegenständliche in den letzten Grund zurückstellt. Ihr muß wesenhaft eine andere Seinseröffnung oder ein anderer Logos vorausgehen, der das Seiende ursprünglich als Entstand setzt, der als das Sein in seinem innersten Selbst erstmalig das Seiende aus seinem letzten Grunde herausstellt. Dieser höhere Logos ist wiederum erster Ursprung und absolutes Denken. Die dem menschlichen Denken eigene Absolutheit kann einzig durch Teilnahme an dem göttlichen Logos begriffen werden. Und das Setzen des Seienden, das der Menschengeist vollzieht, ist nicht ein ursprünglich gründendes Setzen des Seienden, sondern lediglich ein Nach-vollziehen des allein vom absoluten Logos ausgehenden, ursprünglich gründenden Setzens.

6. Gr. erscheint das menschliche Erkennen als „ein Kampf um das, was in uns verborgen liegt, ein Zurückkehren zu etwas, was wir schon haben ... Nur im Erringen und Sich-Erkämpfen eines uns schon Gehörigen ergibt sich die Möglichkeit des Wissens" (42). Indem der Mensch das Sein in sich vorgezeichnet trägt, liegt in ihm schon irgendwie alles Seiende verborgen, hat er auf unerfüllte Weise schon alles Seiende. So gesehen, ist alles Wissen des Menschen ein Zurückkehren zu sich selbst. Aber die Unerfülltheit des Seinshorizontes und das Zurückkehren-müssen zeigen, daß menschliches Wissen nur Teilnahme am absoluten, göttlichen Wissen ist, weshalb der Rückgang über den Menschen hinausführt hin zum absoluten Logos und zu dem von ihm gesetzten Seienden. Daher bedeutet die Hinwendung unseres Wissens zu dem Gegenständlichen letztlich nicht eine Abwendung vom Logos, sondern nur eine Hinwendung zum absoluten Logos, freilich eine mittelbare, durch seine Setzungen vermittelte. So zeigt sich von der innersten Wurzel her, wie die Gegenständlichkeit des menschlichen Logos den Vorrang des Logos nicht aufhebt, sondern offenbart, wie allerdings dieser Vorrang auch einzig vom göttlichen Logos her bestehen kann.

Damit ist nun endgültig die schroffe Gegensätzlichkeit überwunden, die Gr. zwischen dem Logos und dem Gegenstandhaften aufgerissen hatte. Der absolute Logos steht über dieser Zweiheit; für ihn gibt es nur Ent-stände, keine Gegen-stände. Der menschliche Logos und das Gegenstandhafte sind beide Setzungen des absoluten Logos, nach seinen urbildlichen Ideen geformt. Infolgedessen tragen sie Abbilder dieser Ideen in sich und sind so in ihrem

innersten Kern etwas Logoshaftes. Damit ist die unentbundene, unverwirklichte Wahrheitsbewegung gegeben, die ihnen innewohnt. Wenn sie nun durch ihr Wirken in das Werden eintreten, streben sie die ihnen eingeprägte Wahrheit zu verwirklichen und so zu ihrem Ursprung zurückzukehren. Hier erst bricht der Unterschied zwischen dem menschlichen Logos und dem bloß Gegenständlichen auf, auf den oben bereits hingewiesen wurde. Während das bloß Gegenständliche ganz in seiner begrenzten Seinsart untergeht, stößt der menschliche Logos bis zum allumfassenden Sein und damit in der Weise des Vorgriffes bis zum göttlichen Sein vor[11]. Das bloß Gegenständliche kann also die Wahrheitsbewegung nicht vollendet verwirklichen; ihre volle Verwirklichung vollzieht sich allein im menschlichen Denken, welches das bloß Gegenständliche in seine eigene Bewegung aufnimmt und so zur Vollverwirklichung seiner Wahrheit führt.

Aus allem geht hervor, wie der göttliche Logos und er allein die Möglichkeit bietet, den Vorrang des Logos mit dem objektivistischen Wahrheitsbegriff zu verbinden, also den Vorrang des Logos realistisch zu fassen. Den absoluten Vorrang vor allem andern behauptet der göttliche Logos, weil er alles andere setzt. Wenn sich dann der menschliche Logos nach dem Gegenständlichen richtet, so gewinnt dabei nicht etwas völlig Andersartiges Macht über ihn, sondern etwas Logoshaftes. Und auch von diesem wird er nicht rein passiv bestimmt; vielmehr behauptet sich auch hier der Vorrang des Logos, insofern das bloß Gegenständliche einzig durch Teilnehmen an der Wahrheitsbewegung des menschlichen Denkens, die wiederum einen Nachvollzug der Ursetzung des göttlichen Logos darstellt, zur entbundenen Verwirklichung seiner Wahrheit gelangt.

Lösen wir den Vorrang des Logos von der Objektivismus-Problematik, so bleibt als Ergebnis unseres ersten Teiles: weil alles einer Setzung des göttlichen Logos entspringt, ist alles, auch das, was nicht akthafter Logos ist, in seinem innersten Kern etwas Logoshaftes, freilich auf verschiedener Stufe. Deshalb kann alles auch einzig vom Logos her begriffen werden. Diesen Vorrang behauptet der Logos selbst gegenüber dem überquellenden Reichtum des ‚Lebens', das seit Nietzsche als Gegenpol des Logos auftritt und den Vorrang vor ihm beansprucht; denn der Logos ist selber Leben, und zwar Leben in höchster Vollendung. Allerdings muß

[11] Die hierin eingeschlossene, implizite Gotteserkenntnis wird in den Gottesbeweisen expliziert.

er dabei in seiner ganzen ungeschwächten Fülle genommen werden. Was das heißt, wird unser zweiter Teil genauer bestimmen.

## II. Der Logos in seinen verschiedenen Formen, besonders im Wissen und in der Kunst.

Während im ersten Teil unsere Ansicht derjenigen Gr.s entgegengesetzt war, werden sich im zweiten Teil unsere Gedanken mehr mit den seinen treffen, obwohl auch hier in der tiefsten Begründung von allem die Wege völlig auseinandergehen. Denn Gr. kennt nicht den höheren göttlichen Logos, wo wiederum die letzte Lösung zu suchen ist, und bleibt beim menschlichen Logos stehen, was freilich nicht ausreicht.

Schon in unserer einleitenden Zusammenfassung von Gr.s Werk traten die wesentlichen Gesichtspunkte, auf die es hier ankommt, hervor. Es geht um die Frage, ob „es neben der Nötigung des Allgemeinen noch andere Formen des ursprünglichen Grundes des Sich-Offenbarens" (181) gibt. Des näheren dreht sich die Erörterung um das Wort, die Sprache, ob ihm nämlich „nur die Aussage des Allgemeinen zuzusprechen" (180) ist, oder ob ihm „im dichterischen nicht eine selbständige Form des Offenbarens des Seienden zukommt" (181). Für Hegel ist letztlich „die Kunst keine wirkliche selbständige und unabhängige Form" (191); vielmehr führt seine Dialektik zu der grundsätzlichen „These des Todes der Kunst im Zeitalter der Philosophie" (191). Danach „ist die Form der Kunst Ausdruck von etwas, das in seinem Wesen etwas anderes als Kunst ist" (193), und „die ursprüngliche und so wesentliche Einheit von Inhalt und Form" (193) wird gesprengt. Während Gentile hierin Hegel folgt und alles auf das denkende Denken zurückführt, tritt Croce unter Überwindung der Dialektik für die Selbständigkeit der Kunst ein. Das Ästhetische ist „die erste Form des Erscheinens des Seienden, die vollständig vom Begriff, vom Logos als Urteil unabhängig ist: es ist das ursprüngliche Erscheinenlassen, ... das reine Sehenlassen des unterschiedenen Individuellen" (200). Das dichterische Wort hat als „Nötigung zum Sehen des Individuellen, Einzigartigen, Unterschiedenen" (202) seine besondere Wahrheit und bildet „die ursprüngliche Stätte jeder weiteren Haltung gegenüber dem Seienden" (201). — Deutlicher tritt die Eigenart des Künstlerischen nicht hervor (auch das über den ‚Augenblick' Gesagte ist unbestimmt); noch dunkler bleibt die Einheit, welche das künstlerische Offenbaren mit dem logisch allgemeinen Aussagen verknüpft.

Weil Gr. die hierher gehörigen Fragen mehr andeutet als ausführt, muß sich unsere Entwicklung ganz von seinen Darlegungen lösen und selbständig ihren Weg verfolgen. Dabei kann das Problem der Kunst nicht allseitig zur Sprache kommen. Wir greifen lediglich das heraus, was den Vorrang des Logos zu erläutern geeignet ist. Als Ausgangspunkt hierfür dienen uns Darlegungen, die in anderem Zusammenhang das Verhältnis von sinnlicher

Anschauung und geistigem Begriff im Hinblick auf das Schöne und die Kunst beleuchteten[12].

1. Sicher bildet die begriffliche Aussage des Allgemeinen im Sinne des theoretischen Wissens oder gar erst im Sinne der Wissenschaft nicht die einzige Gestalt des geistigen Lebens[13]. Daneben stehen andere Formen des Offenbarens des Seienden. Ihnen kommt echte Selbständigkeit zu; denn sie besitzen ihre völlig eigenen und unvertretbaren Möglichkeiten, die der bloß begrifflichen Aussage des Allgemeinen wesenhaft verschlossen sind. So finden wir verschiedene Gestalten des geistigen Lebens vor, von denen jede mit den ihr eigenen Möglichkeiten alle anderen hinter sich läßt, wie auch sie selbst unrettbar hinter den eigenen Möglichkeiten der anderen zurückbleibt. Insbesondere übertrifft die Wissenschaft jedes künstlerische Schaffen durch die Schärfe der begrifflichen Prägung, das Herausarbeiten der Gesetzlichkeiten und die strenge Geschlossenheit des

[12] Wissenschaft und Verkündigung: ZKathTh 62 (1938) bes. 478—484.

[13] Unser geistiges Wissen bewegt sich immer irgendwie im Raume des Allgemeinen und damit im Bereiche des Begriffes, da uns das Wesenhafte einzig als Allgemeines oder im Begriff aufgeht. Dieser prägt sich jedoch auf sehr verschiedene Weise aus; vor allem sind drei Stufen zu beachten. Sie ergeben sich daraus, daß unsere Begriffsbildung um das ‚intelligibile in sensibili' kreist, d. h. das Wesenhafte aus den anschaulichen Sinnesgegebenheiten herausarbeitet. Auf einer ersten Stufe bleibt das Begriffliche noch ganz mit dem Anschaulichen verschmolzen und deshalb ungegliedert; es tritt noch nicht als Begriffliches oder als Wissen hervor, sondern nimmt selbst die Gestalt des Erlebens oder des Schauhaften an (wie sich hier der Übergang zum Schönen auftut, wird später klar werden). Auf einer zweiten Stufe wird das Begriffliche vom Anschaulichen ab-, aber noch nicht aus ihm herausgehoben, wodurch es so weit artikuliert wird, wie es die Sprache erfordert; wenn es jetzt einerseits als Begriffliches oder als Wissen hervortritt, so bleibt es anderseits doch noch in das anschauliche Erleben eingebettet; hierher gehören Gr.s ‚begriffliche Aussage des Allgemeinen' und die Anfänge des theoretischen Wissens. Auf einer dritten Stufe endlich wird diese vorwissenschaftliche Begrifflichkeit dadurch vollendet, daß sie aus dem Anschaulichen nun auch herausgehoben und möglichst bis zum letzten durchgegliedert wird, wozu noch das in seine einzelnen Schritte auseinandergelegte diskursive oder schlußfolgernde Denken kommt; hier in der Wissenschaft verwirklicht sich das Begriffliche in seiner reinsten Gestalt und als eigentlich theoretisches Wissen. — Wissen im Vollsinne umfaßt alle drei Stufen. In neuerer Zeit wird es oft mehr oder minder auf die dritte Stufe eingeschränkt, indem man für alles Wissen fast deren Durchgegliedertheit verlangt; die erste Stufe hingegen löst man völlig von jeder Begrifflichkeit und läßt sie ganz im Irrationalen versinken (vgl. zu dem Ganzen: Einzelding und Allgemeinbegriff 334 f.).

Aufbaues und der Beweisführung. Die Kunst hingegen ist aller wissenschaftlichen Forschung überlegen durch die anschauliche, lebendige Fülle ihrer Gestaltungen, durch die großartige Weite und herrliche Harmonie ihrer Gesichte, durch die fast unwiderstehlich packende Wucht und den hinreißenden Zauber des Erhabenen und Schönen.

2. Dem inneren Wesen der mannigfaltigen geistigen Lebensformen werden wir näherkommen, wenn wir uns in ihr gegenseitiges Verhältnis vertiefen. Zwei extrem einseitige Auffassungen sind dabei zunächst auszuschließen.

a) Auf der einen Seite steht die Auffassung, welche die anderen Gestalten allzu sehr, ja völlig *vom Logos trennt.* Man ist tief von der Andersartigkeit und Eigenständigkeit der anderen Lebensformen gegenüber dem theoretischen Wissen beeindruckt. Zugleich übernimmt man eine Sicht des Logos, die diesen mehr oder minder auf das theoretische Wissen einengt. Infolgedessen werden die anderen Lebensformen völlig dem Alogischen oder Irrationalen überantwortet. Das geistige Leben fällt in mehrere radikal geschiedene Bezirke auseinander, so daß kaum eine Brücke von dem einen Typ zu dem anderen hinüberführt.

Eine solche Zerspaltung widerstreitet dem innersten Wesen des geistigen Lebens. Denn durch sie werden sowohl der verengte Logos als auch die alogisierten Bezirke vergewaltigt und letztlich zu gänzlicher Unfruchtbarkeit verurteilt. Wie der verengte Logos in einer toten Begrifflichkeit erstarrt, so verlieren sich die alogisierten Bereiche schließlich in einem leeren Schwärmen.

Überdies zeigt die genauere Betrachtung der einzelnen Lebensformen, daß die Bauelemente der einen in den anderen nicht verschwinden, sondern deutlich erkennbar wiederkehren, natürlich in der Verwandlung, die mit der Eigenart der betreffenden Formen gegeben ist. Gerade am Verhältnis des begrifflichen Wissens zum künstlerischen Schauen läßt sich ein solches einheitliches Grundgefüge aufweisen. Für beide sind das anschaulich Einzelne und das begrifflich Allgemeine von entscheidender Bedeutung, jedoch auf ganz verschiedene Weise. Während der Wissenschaftler, der das begriffliche Wissen am ausgeprägtesten verwirklicht, darauf ausgeht, das anschaulich Einzelne allgemeinbegrifflich und allgemeingesetzlich zu durchdringen, entwirft der Künstler das Allgemeine immer nur hineingebannt in die einzelne anschauliche Gestalt, in der er es zum Aufleuchten bringt. Doch wäre es verkehrt, wegen der *vorwiegenden Richtung,* in der sich beiderseits das geistige Leben bewegt,

einen der beiden Pole zu verselbständigen. Die Begrifflichkeit des Wissenschaftlers muß in den anschaulichen Gegebenheiten verwurzelt bleiben, muß sich ständig von neuem aus ihnen nähren, sonst wird sie starr und leer. Ebenso darf der Künstler nicht darin aufgehen, die äußerlich anschauliche Form zu gestalten, sonst wird sein Schaffen versanden und an seiner eigenen Gehaltlosigkeit ersticken; wahre Kunst lebt einzig in der erfüllten Form, also in jener, welche die Wesensgehalte sichtbar werden läßt, die auch die Allgemeinbegrifflichkeit auf ihre Weise erschließt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die anderen Gestalten des geistigen Lebens, die sich neben dem begrifflichen Wissen vorfinden, nicht als alogische Gebilde angesehen werden können. Infolgedessen müssen sie irgendwie logisch sein, irgendwie als abgewandelte Gestalten des Logos begriffen werden.

b) Hier droht nun die andere einseitige Auffassung, welche die übrigen geistigen Formen allzu sehr *auf das begriffliche Wissen zurückführt,* ja manchmal mehr oder minder darin untergehen läßt. Dabei ist man tief von der notwendigen Einheit des geistigen Lebens beeindruckt, die nur durch den logoshaften Grundcharakter aller seiner Bezirke gewahrt werden kann. Mit dieser zutreffenden Einsicht verbindet sich aber der Fehler, daß man wiederum den Logos zu sehr mit dem theoretischen Wissen gleichsetzt. Außerdem mangelt das richtige Einschätzen und das volle Ernstnehmen der Andersartigkeit und Eigenständigkeit der anderen Lebensformen. In Folge davon vergewaltigt man die übrigen Gestalten, indem man die ihnen eigenen Möglichkeiten des Offenbarens fast unterdrückt und sie zu einer rationalisierten Scheinexistenz zwingt. Im äußersten Fall (bei Hegel) werden sie zu bloßen, verschwindenden Durchgangsmomenten entleert, die das unvollkommen ausprägen, was einzig im Wissen seine vollendete Verwirklichung findet.

Tatsächlich kann keine der verschiedenen geistigen Formen mit einem schlechthinnigen Primat ausgestattet werden, so daß alle anderen nur unvollkommene Vorstufen dieser einen wären. Denn keine von ihnen überragt und umfaßt alle anderen nach deren sämtlichen Möglichkeiten, keine vermag mit ihren eigenen Mitteln den einer anderen eigenen Gehalt restlos auszuschöpfen. Wenn man das trotzdem versucht, wird die Eigenart der anderen Form verdunkelt; man entfremdet sie ihrem Eigensten oder geht wenigstens ahnungslos daran vorbei. So läßt sich das, was die Kunst

in Worten und Werken verkündet, niemals erschöpfend auf bloße Begriffe bringen. Jedes begriffliche Fassen bleibt notwendig in einem lediglich annäherungsweisen Umgrenzen befangen, und auch dieses vermag nur zu dem richtig zu sprechen, der es mit seinem eigenen Erleben des Künstlerischen irgendwie durchseelen und so ergänzen und verlebendigen kann. Ebenso ist umgekehrt die Kunst mit der ganzen Fülle ihrer Gesichte nicht imstande, den Beitrag zum geistigen Leben, den die wissenschaftliche Erkenntnis liefert, unverkürzt nachzuvollziehen und zum Ausdruck zu bringen. Deshalb ist es weder möglich, alles dem begrifflichen Denken unterzuordnen, noch das künstlerische Schauen zur Wurzel von allem zu erheben.

Da also eine schlechthinnige Unterordnung der anderen Formen unter das begriffliche Wissen nicht in Frage kommt, sind alle Formen letztlich gleichberechtigt, stehen sie in einer Nebenordnung zueinander[14]. Trotzdem fallen sie nicht urgeschieden auseinander; vielmehr durchwaltet sie alle irgendwie der eine Logos, als dessen Abwandlungen sie zu begreifen sind. Freilich gilt es hierbei, die verengte Sicht des Logos zu überwinden, die den beiden einseitigen Auffassungen, die wir abwehren mußten, innewohnt. Der Logos verwirklicht sich nämlich nicht ausschließlich oder wenigstens vollendet in bloß einer der Formen, auch nicht im begrifflichen Wissen, sondern er steht hinter allen als ihr umfassender Grund, der sich zwar in jeder von ihnen ausprägt, aber in keiner erschöpfend. Diese ausgeweitete und umfassende Sicht des Logos ist für uns entscheidend und deshalb näher zu umgrenzen.

3. In seiner griechischen Urbedeutung bezeichnet ‚Logos' zunächst das äußere, mündliche Wort, dann das innere Wort oder den Gedanken, dessen Zeichen das äußere Wort bildet, schließlich den denkenden Geist selber, aus dem der Gedanke geboren wird. Obgleich hier der Gedanke, das Denken und der Geist als denkender im Vordergrund stehen, so wäre es doch abwegig, den Logos einzig im Sinne des begrifflichen Wissens zu deuten; denn sicher umgreift Logos auch das dichterische Wort, das sich keineswegs im bloß Begrifflichen erschöpft. Ja, letzten Endes schließt Logos das gesamte geistige Leben mit all seinen verschiedenen Formen in sich, so daß ‚Logos' dasselbe wie ‚Geist' besagt. Auch im Mittelalter, etwa bei Thomas von Aquin, haben die Worte ‚intellectus' oder ‚intelligentia' nicht allein den Sinn

[14] Wie dadurch nicht eine bestimmte Abfolge unter den verschiedenen Formen ausgeschlossen wird, ist später zu entwickeln.

von ‚Verstand' oder ‚Vernunft', sondern ebenso den von ‚Geist' in der umfassenden Bedeutung des Wortes[15].

Zur genaueren Bestimmung dessen, was Geist ist, greifen wir auf das im ersten Teil Gesagte zurück. Dort zeigte sich der Logos zunächst von der Seite des Wissens her. Wesentlich war für ihn die Möglichkeit des Vollzugs der Wahrheit, die aber notwendig die Möglichkeit des Vollzugs des schlechthinnigen Seins einschloß. Wir haben also den Logos durch den ihm zugeordneten und auch von ihm eröffneten Raum gekennzeichnet. Die Doppelheit, die in diesem Raum sichtbar wurde, bietet uns den Ansatzpunkt für ein tieferes Eindringen.

Offenbar entspricht dem Logos im Sinne des Wissens oder des Erkennens das Sein im Sinne der Wahrheit. Anscheinend ist eine bestimmte Form des Logos mit einer bestimmten Abschattung des Seins verknüpft. Insofern das Sein mit dieser Form des Logos in Beziehung steht, ist es Wahrheit; insofern der Logos dieser Abschattung des Seins zugewandt ist, ist er Wissen. Im Gegensatz dazu wäre der Logos oder Geist als solcher durch das Sein schlechthin gekennzeichnet. Doch haben wir damit noch nicht viel mehr als eine verheißungsvolle Vermutung. Volle Klarheit und Sicherheit gewinnen wir erst, wenn wir neben dem Wissen andere Formen des Logos und neben der Wahrheit andere Abschattungen des Seins aufweisen können, denen eine echte Gleichberechtigung neben Wissen und Wahrheit zukommt.

a) Beginnen wir bei den *Abschattungen des Seins*. Die Wahrheit gehört als Abschattung des Seins in einen Zusammenhang von Bestimmungen hinein, die gewöhnlich als transzendentale Eigenschaften des Seins bezeichnet werden. Sie heißen ‚transzendental', weil sie alle Besonderungen übersteigen und deshalb das Sein in seine sämtlichen Besonderungen hinein begleiten. Sie stellen den Inhalt, die innere Fülle, gleichsam das Antlitz des Seins dar[16]. Da wir beim Übergang zu den Besonderungen nicht mehr beim Sein selbst verweilen, sondern an dessen Stelle die verschiedenen Ordnungen des Seienden treten, haben wir es nur so lange mit echten Abschattungen des Seins selbst zu tun, als wir uns im Bereich des Transzendentalen bewegen. Nur also, wenn es im Bereich des Transzendentalen selbst eine Mehrheit von Bestimmungen gibt, haben wir ein Recht, von

[15] Selbst bei Kant erstreckt sich die „reine Vernunft" nicht allein auf den theoretischen, sondern auch auf den praktischen Bereich oder den reinen Vernunftwillen, obwohl er beide radikal trennt.

[16] Vgl. Sein und Wert I 6—10; ebenso M. Müller, Sein und Geist, Tübingen 1940, bes. 44—49.

mehreren Abschattungen des Seins zu sprechen. Tatsächlich tritt uns eine solche Mehrheit entgegen; Thomas von Aquin entwickelt in seinen klassischen Darlegungen der quaestiones disputatae sechs derartige Bestimmungen: ens, res, unum, aliquid, verum, bonum[17]. Für unseren Zweck ist es nicht notwendig, alle im einzelnen zu betrachten. Jedenfalls begegnet uns hier die Wahrheit wieder, und neben ihr erscheint die Gutheit.

Allerdings vermissen wir die *Schönheit*. Damals war eben das Schöne noch nicht so durchforscht wie die anderen Transzendentalien; deshalb sieht es manchmal so aus, als sei es eine bloß menschliche Angelegenheit, obwohl bereits bei Augustinus die Transzendentalität des Schönen deutlich hervorgetreten war[18]. Aus Gründen, die wir in diesem Zusammenhang nicht genauer verfolgen können, fügen wir zur Aufzählung des Aquinaten die Schönheit hinzu.

Umgrenzen wir auf Grund des Gesagten noch schärfer, wie sich die aufgewiesenen Abschattungen zueinander verhalten. Thomas prägt dafür die feine Formel: „mutuo se includunt"[19]. Das bedeutet zunächst negativ: sie zerspalten das Sein nicht in mehrere voneinander unabhängige und völlig (ohne jede gegenseitige Deckung) außer einander liegende Bezirke; da jeder von ihnen nur einen Teil umfassen würde, hätten wir nicht mehr Abschattungen des Seins vor uns, sondern verschiedene Ordnungen des Seienden. Das bedeutet positiv: als echte Abschattungen lassen sie die Einheit des Seins unangetastet; weil sie sich innerhalb dieser Einheit entfalten, umfaßt jede von ihnen das Ganze des Seins, aber unter einer bestimmten Rücksicht. Vom selben Ganzen umschlossen, sind die Transzendentalien unlösbar miteinander verkettet, können sie einander nicht verlassen: „nec umquam derelinquunt se"[20]. Ja, sie durchdringen einander so sehr, daß sie sich gegenseitig einschließen. Daher ist jedes Wahre wesenhaft ein Gutes und Schönes, jedes Gute ein Wahres und Schönes, jedes Schöne ein Wahres und Gutes.

Hiermit sind die Einheit des Seins und die Mehrheit seiner Abschattungen soweit sichtbar geworden, wie es unsere Absicht erfordert. Dadurch, daß innerhalb des Seins neben der Wahrheit andere Abschattungen hervorgetreten sind, hat sich die Wahrheit nun tatsächlich als bloß eine Abschattung dargestellt. Zugleich hat sich das Sein von dieser sei-

[17] De ver. q. 1 a. 1; vgl. dazu M. Müller, a. a. O., bes. 57—66.
[18] Dagegen spricht sich in der Neuzeit Kant sehr entschieden aus; vgl. seine Kritik der Urteilskraft.
[19] S. th. 1 q. 16 a. 4 ad 1.
[20] In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 3.

ner Abschattung unterschieden, es ist weiter als sie und gibt deshalb noch anderen Abschattungen Raum. So wenig wie in der Wahrheit geht das Sein in sonst einer seiner Abschattungen auf, auch fällt es nicht mit deren Summe zusammen; vielmehr hält es sich über und hinter ihnen als ihr gemeinsamer Boden oder ihr umfassender Grund. Doch verwirklicht es sich niemals in seiner nackten Abgeschiedenheit von allen Abschattungen, sondern stets von ihnen umkleidet, in ihnen sich auslegend und entfaltend; hier waltet eben dasselbe Durchdringungsverhältnis wie bei den Transzendentalien untereinander.

b) Von diesem Hintergrund her ist es nun leichter möglich, *den Logos und seine Formen zu verdeutlichen.* Bisher sind wir dem Logos einzig als Wissen oder Erkennen begegnet, das jener Abschattung des Seins, die wir Wahrheit nennen, zugewandt ist. Wie wir sahen, eröffnet aber das Sein einen so weiten Raum, daß er von der Wahrheit allein nicht ausgefüllt werden kann; infolgedessen ist das Wissen der Weite des Seins nicht gewachsen, vermag es das Sein nicht auszuschöpfen. Es nimmt das Gute nie als Gutes und das Schöne nie als Schönes, sondern beides immer nur als Wahres in Besitz. Hieraus ergibt sich, daß auch der Logos über das bloße Wissen hinausragt; neben diesem muß es andere Formen des Logos geben, welche die übrigen Abschattungen des Seins zu bewältigen imstande sind.

Fragen wir zunächst nach jener Form des Logos, die das *Gute* als Gutes umfaßt, so bietet sich ohne Weiteres das Wollen dar. Einerseits auf alles Gute in seiner Gutheit hingerichtet, vermag das Wollen anderseits ebensowenig das Sein auszuschöpfen wie das Wissen; denn das Wahre und das Schöne vollzieht es nie als solche, sondern immer nur als Gutes.

Nicht so einfach liegen die Dinge, wenn wir nach der Form des Logos forschen, die dem *Schönen* zugeordnet ist. Zwar wird von vielen die Ansicht vertreten, es gebe neben Wissen und Wollen eine dritte Intentionalität, nämlich das Fühlen, dessen Wesen darin bestehe, das Schöne als Schönes zu verwirklichen[21]. Dann freilich wäre bei Behandlung des Schönen keine wesentlich neue Schwierigkeit zu überwinden; doch können wir dieser Auffassung nicht folgen. Zur Verdeutlichung unseres Standpunktes müssen wir noch einmal von der dem Schönen entsprechenden Form des Logos zum Schönen selbst zurückkehren.

[21] So z. B. Th. Haecker, Schönheit. Ein Versuch, Leipzig 1936.

Die Transzendentalien sind durch einen notwendigen inneren Zusammenhang ineinander verflochten und weisen deshalb auch eine wesensmäßig vorgezeichnete Abfolge auf. Das Wahre geht dem Guten voraus, und beide tragen wieder das Schöne. Wie sich diese Verhältnisse des näheren darstellen, können wir hier nur andeuten. Das Wahre betrifft zunächst nur die Idee des Seins, während es sich beim Guten um die Wirklichkeit des Seins, also um die Verwirklichung der Idee handelt. Hierzu fügt das Schöne nicht ein drittes Glied, das der Idee und der Wirklichkeit des Seins nebengeordnet wäre, sondern es besagt den Zusammenklang von Idee und Wirklichkeit des Seins. Schön ist etwas insoweit, als seine Idee erschöpfend in seiner Wirklichkeit ausgeprägt ist, oder als seine Wirklichkeit erschöpfend von seiner Idee durchlichtet und geformt ist. Kurz: Schön ist das Sein insoweit, als sich Idee und Wirklichkeit in ihrer Durchdringung gegenseitig vollenden. In der Namengebung der Transzendentalien heißt das: Schönheit bedeutet den Zusammenklang von Wahrheit und Gutheit; schön ist das Sein insoweit, als sich seine Wahrheit und seine Gutheit kraft ihrer Durchdringung vollendet verwirklichen. Ohne auf die verwickelten Fragen, die von hier aus weiterdrängen, einzugehen, wenden wir uns jetzt der entsprechenden Form des Logos zu.

Hätte die oben erwähnte Theorie des Fühlens recht, so müßte wohl der dritten Gestalt des Logos ein drittes Glied neben Idee und Wirklichkeit des Seins entsprechen. Da aber ein solches nicht aufzufinden ist, und sich einzig der Zusammenklang von Idee und Wirklichkeit oder von Wahrheit und Gutheit darbietet, wird die dem Schönen entsprechende Form des Logos in dem Zusammenklang von Wissen und Wollen bestehen, in dem beide kraft ihrer Durchdringung ihre vollendete Verwirklichung finden. Wie sich diese vollendete Verwirklichung des genaueren darstellt, ist noch etwas zu klären.

Wenn die Idee ganz in die Wirklichkeit eingegangen ist, leuchtet sie in der Wirklichkeit anschaulich auf. Folglich hat das Wissen die hier gemeinte Vollendung erreicht, wenn es anschaulich geworden ist[22]. Nun ist unserem geistigen Wissen ein eigentliches Anschauen versagt, weil wir keine geistige Schau besitzen; uns ist lediglich das sinnliche Anschauen verliehen. Daher gewinnt unser geistiges Wissen die dem Vollzug des Schönen eigene Anschaulichkeit oder Vollendung dadurch, daß es sich in sinnlicher Anschaulichkeit verleiblicht, daß es in sinnlich sichtbaren Gestalten seine Wesensgehalte anschaulich aufstrahlen läßt[23]. —

[22] Von hier aus wird die Ansicht verständlich, die das Schöne vornehmlich oder ausschließlich dem Anschauen zuordnet.

[23] Weil beim Menschen zum Schönen im eigentlichen Sinne die *körperliche Gestalt* und das *sinnliche Anschauen* gehören, kann man die Ansicht verstehen, das Schöne sei eine ausschließlich menschliche Angelegenheit, gelte nur für den Sonderbereich dieses Seienden, das der Mensch ist, habe aber mit dem Sein selbst und den übrigen Transzendentalien nichts zu tun. Gewiß wird für den Menschen keine andere Wirklichkeit anschaulich als die körperliche; doch liegt das für das Schöne als solches Entscheidende nicht in der Körperlichkeit, sondern in der anschaulich zugänglichen Wirklichkeit. Ebenso gibt es zwar für den Menschen kein anderes Anschauen als das sinnliche; doch ist dabei wiederum für das Schöne als solches nicht das Sinnesmoment, sondern das An-

Wenn auf der anderen Seite die Wirklichkeit ganz von der Idee durchlichtet und gesättigt ist, besagt sie das Gegenwärtigwerden der Idee selbst oder der Fülle, besagt sie irgendwie das Ende, wo nichts mehr zu erstreben bleibt, in dem man nur noch beseligt ruhen kann. Folglich hat das Wollen die hier gemeinte Vollendung erreicht, wenn es nicht mehr strebend zur Fülle unterwegs ist, sondern zu der irgendwie erreichten Fülle heimgekommen ist und darin verkostend ruht[24]. — Diese Vollendung erreichen Wissen und Wollen kraft innigster gegenseitiger Durchdringung. Das Anschauen erblüht notwendig in das Verkosten und findet erst darin eigentlich sich selbst; das Verkosten wurzelt notwendig im Anschauen und empfängt einzig daraus sich selbst. Das Anschauen ist es selbst nur als verkostendes, und das Verkosten ist es selbst nur als anschauendes. Von hier aus können wir, das eben Gesagte umkehrend, auch formulieren: erst wenn sich Wissen und Wollen zu Anschauen und Verkosten vollendet haben, sind sie dieser innigsten Durchführung fähig; oder: ihre Vollendung bedeutet ohne weiteres ihr Eintreten in diese Durchdringung[25].

---

schauen selbst entscheidend. Körperliche Gestalt und sinnliches Anschauen kennzeichnen die dem Menschen zunächst zugeordnete Art des Schönen, aber keineswegs das Schöne als solches. Insofern also die körperliche Wirklichkeit und das sinnliche Anschauen in das Schöne eingehen, wird aus diesen von sich aus nicht transzendentalen Größen ihr transzendentaler Kern herausgehoben. Insbesondere vermögen wir auch das sinnliche Anschauen als eine Abwandlung des Logos zu begreifen. Wie wir noch deutlicher sehen werden, gehört das Anschauen ursprünglich ebenfalls zum Logos. Nur im Menschen spaltet es sich von seinem geistigen Wissen ab, weil dieses in einem körpergebundenen Geist nicht geistige Schau sein kann; so wird menschliches Schauen eben zum sinnlichen Anschauen.

[24] Man kann dieses verkostende Ruhen oder ruhende Verkosten mit dem Namen ‚Fühlen' belegen. Von hier aus wird die Ansicht verständlich, die das Schöne dem Fühlen zuordnet. Wir stimmen ihr so lange bei, als sie das Fühlen nicht als eine dritte Intentionalität neben Wissen und Wollen stellt. Die Abspaltung des Fühlens vom Wollen erwuchs aus einer allzu einseitigen Auffassung des Wollens, das mehr oder minder mit dem bloßen Streben oder dem bloßen Entscheiden (manchmal reichlich technisiert als ‚Weichenstellen' bezeichnet) gleichgesetzt wurde. Nach Thomas von Aquin bildet den Grundakt des Wollens das Lieben; Wollen ist liebendes Umfangen entweder im Unterwegs des Strebens oder im Zuhause des Ruhens; auch das Entscheiden der Freiheit muß als Ja oder Nein der Liebe gesehen werden.

[25] Das ausgeprägt strahlend Schöne und sein hinreißend beglükkendes Erleben sind stets ein in seiner Art einmaliger und überaus gefährdeter Glücksfall. Trotzdem darf man dem Schönen nicht die Transzendentalität absprechen; denn alles Seiende ist auf irgend eine rudimentäre Weise schön, weil in ihm immer irgendwie Idee und Wirklichkeit zusammenklingen, weshalb auch der Mensch immer irgendwie in einem rudimentären Erleben des Schönen darinnen steht. Auf der anderen Seite bringt auch die strahlende Schönheit niemals absolute Vollendung, es ist eine Vollendung immer nur wie im Gleichnis, wie im Schattenbild. Deshalb darf sich der Mensch nicht in das anschauende Verkosten verkrampfen, sonst verfällt er der Dämonie des Schönen.

Wegen der schwierigen und noch recht ungeklärten Problemlage mußten wir beim Schönen und der ihm zugeordneten Form des Logos weiter ausholen. Der Zusammenklang von Wissen und Wollen im anschauenden Verkosten oder verkostenden Anschauen umfaßt das Schöne in seiner Schönheit. Doch vermag diese Form ebensowenig das Sein auszuschöpfen wie das Wissen und das Wollen in ihrer Selbständigkeit; denn sie vermag das Wahre und das Gute nie als solche zu vollziehen, sondern immer nur als Schönes[26].

Im Anschluß an die drei (von uns berücksichtigten) transzendentalen Bestimmungen des Seins sind drei Grundformen des Logos hervorgetreten. Sie stehen letztlich gleichberechtigt nebeneinander, weil sie alle transzendental sind, weil jede von ihnen das Ganze des Seins in Besitz nimmt, freilich unter einer bestimmten Rücksicht. Sie verdienen also ‚Logos' genannt zu werden, insofern ihnen das Ganze zugeordnet ist; sie stellen jeweils nur eine ‚Form' des Logos dar, insofern sie dasselbe Ganze nur unter einer bestimmten Rücksicht umfassen, während ihnen die anderen Rücksichten nicht erschlossen sind. Folglich ist der Logos weiter als das Wissen; er erschöpft sich darin nicht, sondern gibt noch anderen Formen Raum. Damit bestätigt sich unsere frühere Vermutung: hinter der Mehrheit der Logosformen steht die Einheit des Logos oder des Geistes als solchen, der durch das gekennzeichnet sein muß, was den verschiedenen Rücksichten zugrundeliegt, nämlich durch das Sein als solches. Doch verwirklicht sich der Geist nie als solcher, abgeschieden von all seinen Formen; vielmehr existiert er immer nur in seinen Formen, die er als ihr gemeinsamer Boden und umfassender Grund durchdringt[27].

Von der Einheit des Seins und des Geistes umschlossen, fallen die Formen trotz ihrer tiefgreifenden Verschiedenheit nicht auseinander. Insbesondere ist die Zerspaltung in das allein logische oder rationale Wissen und andere alogische oder irrationale Formen gegenstandslos geworden. Die einzelnen Formen bilden nicht voneinander unabhängige, völlig

[26] Das anschauende Verkosten nimmt also, obwohl es den Zusammenklang von Wissen und Wollen besagt, beider Mächtigkeit nur zum kleinsten Teil in sich auf. Wenn man das verkennt, kommt es zu der Asthetisierung des Seins, die den Menschen ständig zu verführen droht.

[27] Am nächsten kommt der Weite des Geistes wohl noch das Erleben des Schönen. Der ihm eigene allseitige Zusammenklang bringt das entfaltet zur Erscheinung, was in der Einheit des Geistes unentfaltet schlummert. Aber das gilt nur annäherungsweise, mehr symbolhaft, weil der Geist selbst auch mit dieser seiner Form nicht zusammenfällt.

außer einander liegende Bezirke, sondern sie stehen eben als bloße Formen oder Abwandlungen des einen Geistes in innigster Wechselbeziehung zueinander. Seine Formulierung „mutuo se includunt" wendet der Aquinate in erster Linie auf das Verhältnis von Verstand und Wille, also auf die Formen des Geistes an und erst im Zusammenhang damit auch auf die Abschattungen des Seins. Da keine der Formen die ganze Fülle des Geistes allseitig in sich aufnehmen kann, und deshalb jede von ihnen diese Fülle nur unter einer bestimmten Hinsicht verwirklicht, sind sie trotz ihrer Allumfassendheit unvollständig, einseitig, bedürfen sie der Ergänzung durch die anderen Formen, vermögen sie einzig im lebendigen Spannungsverhältnis zu den anderen ihre eigene Vollendung zu erreichen. Jedes Wissen ist immer schon ein Wollen, aber nicht *das* Wollen; jedes Wollen ist immer schon ein Wissen, aber nicht *das* Wissen; jedes anschauende Verkosten ist immer schon ein Wissen und Wollen, aber nicht *das* Wissen und Wollen. Wie das jeweils erste Glied eine Ergänzung der einzelnen Formen durch die anderen ermöglicht (wegen der wurzelhaften Vorausnahme der anderen), so macht das jeweils zweite Glied diese Ergänzung auch notwendig (weil die anderen eben nur wurzelhaft voraus-genommen, nicht aber in ihrem Eigensten schon voll verwirklicht werden)[28].

4. Unsere Darlegungen über die Einheit des Logos und die Mehrheit seiner Formen verlangen eine über den Men-

[28] In den letzten Jahrzehnten wird vor allem von der Phänomenologie und von der Strukturpsychologie der Blick auf die seelischen oder geistigen Formen oder *Typen* gelenkt. Dabei tritt jedoch meist die für alles entscheidende Einheit und Ganzheit des Geistes nicht genügend hervor. Diese wird vielmehr in ein Bündel von Typen aufgelöst, deren Einheit dunkel bleibt. Zugrunde liegt eine allzu einseitige Auffassung vom Logos, der fast ausschließlich im Sinne des theoretischen Wissens genommen wird, wodurch dann freilich die anderen Typen alogisch oder irrational werden. Über der Menge der Teilgebiete, die den einzelnen Typen zugeordnet sind, verliert man das allumfassende Sein und damit die Einheit des Geistes aus den Augen. — Unsere Ausführungen enthalten noch nicht eine eigentliche Typenlehre, sondern höchstens die Grundlagen einer solchen. Die drei von uns gezeichneten transzendentalen Grundformen müssen in die Ausgestaltungen hinein verfolgt werden, die sie auf den verschiedenen Gebieten des menschlichen Lebens finden; dadurch wird eine ganze Reihe von Unterformen sichtbar werden, auf die wir im Bereiche des Wissens schon hingewiesen haben (vgl. Anm. 13). Lebensformen etwa im Sinne Sprangers kommen dann schließlich dadurch zustande, daß sich die Grundformen und Unterformen zu mannigfachen Verbindungen zusammenschließen, in denen jeweils andere Formen die Führung übernehmen.

schen hinausgreifende Abrundung. Denn die letzte Lösung der hier schwebenden Fragen kann nicht im Menschen allein gefunden werden; sie ergibt sich vielmehr erst von einem höheren Logos her. Damit werden wir wieder (wie schon im ersten Teil) zu dem göttlichen Logos hingeführt.

Allein vom Menschen her gesehen, ist die Einheit des Geistes ungemein gefährdet, weil dieser hinter der Vielheit seiner Formen fast verschwindet. Offenbar kann die Einheit nur dann durchgehalten werden, wenn sie in einem höheren Logos verankert wird, in dem sie nicht durch eine Vielheit von Formen verhüllt wird. Hierzu kommt, daß auch die Formen selbst gerade durch ihre Verschiedenheit über sich hinaus- und auf eine höhere Einheit hinweisen. Denn jede von ihnen ist in ihrem Eigensten dadurch begrenzt, daß sie die anderen nicht erschöpfend oder ihrem Eigensten nach in sich aufnehmen kann (wie sich das auswirkt, wird des genaueren weiter unten klar). Daher werden die Formen ihre letzte Vollendung erst in einem Logos erreichen, in dem sie eben nicht verschiedene sind. Das wäre ein Logos, der zu seiner Selbstauslegung nicht mehr verschiedener Formen bedarf, der sich in seiner *einen allumfassenden Form* voll ausspricht, der schon von vornherein in der allen Formen zugrundeliegenden Einheit seine volle Verwirklichung findet.

a) Ein solcher Logos ist einzig der *göttliche Logos*. Wenn wir sein Verhalten zu sich selbst betrachten, so ist sein Wissen dasselbe wie sein Lieben, und umgekehrt, womit auch der vollendetste Zusammenklang von Wissen und Lieben vorliegt[29]. Der Ineinsfall von Wissen und Lieben besagt den Ineinsfall von Idee und Wirklichkeit. Dadurch wird aber das Wissen zur Schau, und das Lieben zum verkostenden Ruhen; sie erreichen also ihre letzte Vollendung, die wiederum mit dem schauenden Verkosten des Zusammenklanges gleichbedeutend ist.

Ähnliches gilt von dem Verhalten des göttlichen Logos zu seinen Geschöpfen. Bereits im ersten Teil haben wir die Eigenart seines Wissens von ihnen als ent-ständlich bezeichnet. Er sieht also seine verwirklichten Geschöpfe, indem er sie entstehen läßt, indem er sie schöpferisch hervorbringt. Sein begreifendes Wissen ist also sein verwirklichendes Wollen, und umgekehrt; schaffendes Schauen und schauen-

[29] Natürlich bleibt die Möglichkeit einer begrifflichen Unterscheidung, aber nur mit einem unvollkommenen Fundament in der Sache; daher besteht nicht einmal begrifflich eine eigentliche Zweiheit.

des Schaffen sind eins und bedingen sich gegenseitig so sehr, daß das eine nicht ohne das andere sein könnte. Sein Wissen ist Schauen, weil es mit dem Schaffen zusammenfällt; sein Wollen ist Schaffen, weil es mit dem Schauen zusammenfällt; beide besitzen ihre Vollendung gerade kraft ihrer gegenseitigen Durchdringung. Damit ist aber die Idee ganz in die Wirklichkeit umgesetzt und die Wirklichkeit ganz von der Idee durchlichtet, was schließlich die Durchdringung von Wissen und Wollen als eigentlichen Zusammenklang, als schauendes Verkosten und verkostendes Schauen offenbar macht.

Zusammenfassend sagen wir vom göttlichen Logos: Dieses Wissen trägt das Wollen bereits seiner ganzen Mächtigkeit nach in sich; dasselbe gilt von diesem Wollen gegenüber dem Wissen; wie auch dieser Zusammenklang Wissen und Wollen ihrer ganzen Mächtigkeit nach umgreift. Mit anderen Worten: wir haben nicht drei verschiedene Formen vor uns, sondern ein und dieselbe Form. Der göttliche Logos bedarf also nicht der Entfaltung vieler Formen, er findet schon in der ursprünglichen Einheit des Geistes seine volle Verwirklichung. In derselben Einheit erreichen auch die Formen jene Vollverwirklichung, die ihnen ihr Auseinandertreten im menschlichen Logos wesenhaft verwehrt.

b) *Im menschlichen Logos* treten die Formen wegen dessen Gegen-ständlichkeit notwendig *auseinander*. Sein Wissen findet seine Inhalte als Gegen-stände vor, weshalb es nicht mehr ein ursprünglich reales, sondern nur noch ein nachvollziehend intentionales Setzen bedeutet. Es ist also nicht mit dem Wollen eins; mit dem ihm eigenen Setzen trägt es nur ein gewisses Wollen, einen Abglanz des eigentlichen Wollens, das sich seinem Eigensten nach von ihm abgelöst hat, in sich. Infolgedessen hört aber das Wissen auch auf, alles durchdringende Schau von innen zu sein; es ist auf die sinnliche Anschauung von außen angewiesen, von der aus es zwar zum Innern vordringen kann, doch einzig mittels jener Bewegung, die zum unanschaulichen und niemals erschöpfenden Begriff führt. — Entsprechend umschließt das Wollen (als Streben und als Fühlen) nicht mehr das Eigenste des Wissens, weshalb es (für sich allein genommen) in eine eigenartige Undurchlichtetheit gerät. Die ihm trotzdem noch eigene erhellende Kraft ist nur ein gewisses Wissen, ein entfernter Abglanz des eigentlichen Wissens. Ein solches Wollen ist aber auch nicht mehr ursprünglich gründendes, frei waltendes Schaffen; erst durch

ein nachvollziehendes Umfangen des Bestehenden kann es zu einem schöpferischen Fortführen kommen, das aber ganz an die vom Gegebenen vorgezeichneten Bahnen gebunden bleibt. — Da sich Wissen und Wollen ihrem Eigensten nach so weit voneinander entfernt haben, wird begreiflich, daß auch ihr Zusammenklang sie nicht mehr in ihrer vollen Mächtigkeit umfassen kann, daß nur ein gewisses Wissen und ein gewisses Wollen, ein Abglanz beider darin eingehen. Einzig jene höchsten Aufgipfelungen von Wissen und Wollen, die den Zusammenklang erzeugen, nämlich Anschauen und Verkosten, haben im Erleben des Schönen Platz. Hierbei lösen sie sich irgendwie von den anderen Betätigungen des Wissens und Wollens, weil diese sich nicht in der Gestalt des Zusammenklanges entfalten können. Damit ist aber das anschauende Verkosten trotz seiner ganzheitlichen Struktur nicht mehr die Ganzheit des Geistes selbst, sondern nur noch deren Abbild und Gleichnis.

So ist erst auf dem Hintergrunde des göttlichen Logos der menschliche Logos letztlich zu verstehen. Die eigentümliche Begrenztheit seiner verschiedenen Formen wie auch deren innere Verkettung und wurzelhafte Einheit rücken ins rechte Licht, wenn wir die Ähnlichkeit zugleich mit der viel größeren Unähnlichkeit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Logos betrachten[30].

5. Nunmehr haben wir das ausreichende Fundament für die Behandlung einer letzten Frage gewonnen, mit welcher der Gedankenkreis unserer Abhandlung erst zum Abschluß gebracht werden kann. Angesichts der heutigen Problematik müssen wir nämlich die Stellung des Logos im engeren Sinne noch schärfer umreißen. Anders ausgedrückt, gilt es, die Beziehungen des geistigen Wissens zu den anderen Formen des Geistes überhaupt auf Grund des Gesagten noch genauer zu bestimmen.

Im Gegensatz zum göttlichen Wissen fällt unser Wissen nicht mit dem Wollen und dem anschauenden Verkosten zusammen. Deshalb vermag es dem Sein nur unter der Rücksicht des Wahren die ihm wesensgemäße und voll entsprechende Antwort zu geben, nicht aber unter der Rücksicht des Guten und des Schönen. In diesem Sinne umfaßt unser Wissen das Gute nie als Gutes und das Schöne nie als

[30] Indirekt liegt in unseren Ausführungen auch eine Antwort auf die verschiedenen Denkformen, wie sie *Koepgen* jüngst in seiner Gnosis des Christentums entwickelt hat. Er ist allzu sehr der Zerspaltung des Geistes in einen rational-logischen und einen irrational-alogischen Bereich verfallen.

Schönes. Die Verwirklichung ihres Eigensten und die ihnen ganz wesensgemäße und voll entsprechende Antwort finden das Gute und das Schöne eben einzig im Wollen oder im anschauenden Verkosten.

Doch ist das dem Wissen zugeordnete Wahre eine transzendentale Bestimmung des Seins, weshalb es das Sein in alle seine Abschattungen hinein begleitet. Daher kommt das Wahrsein auch dem Guten und dem Schönen zu, und zwar insofern sie ein Gutes oder ein Schönes sind. Gutheit und Schönheit selbst fallen somit als solche unter die Wahrheit; sonst gäbe es eben im Reiche des Seins etwas, das nicht wahr wäre, und die Wahrheit würde aufhören, eine transzendentale Bestimmung zu sein. Von hier aus sind auch das Gute als Gutes und das Schöne als Schönes dem Wissen zugänglich.

Weil in Gott völlige Selbigkeit von Wissen, Wollen und anschauendem Verkosten besteht, sind in ihm auch das Wollen und das anschauende Verkosten wissensmäßig restlos durchlichtet und erschöpfend ausgeprägt. Menschliches Wissen hingegen bleibt als endliches (trotz all seiner echten Wahrheitserfassung) immer unterwegs, immer hinter der Fülle des Seins zurück. Wenn es schon in seiner eigenen Tiefe stets einen unbewältigten Rest zurücklassen muß, dann erst recht im Wollen und anschauenden Verkosten. Deshalb wird es uns nie gelingen, die dem Guten und Schönen voll entsprechende Antwort wissensmäßig ganz zu durchdringen, wenigstens nicht mit der geprägten Begrifflichkeit der zweiten oder gar der dritten Stufe des Wissens (vgl. Anm. 13). Ein Bestand von ungeformtem Erleben wird immer bleiben; im selben Augenblick, wo dieser völlig verschwinden würde, wäre unser Wissen in die göttliche Schau übergegangen. Entsprechendes gilt vom objektiven Pol her; wie wir schon das Wahre nie restlos begrifflich durchleuchten können, so noch weniger das Gute und das Schöne; etwas daran wird immer noch sich bloß erlebnismäßig erschließen. Hierbei ist jedoch stets die eine entscheidende Grundeinsicht zu beachten, die vom göttlichen Wissen her in letzter Klarheit aufging: die Unzugänglichkeit des Guten und des Schönen entspringt nicht etwa ihrer grundsätzlichen Irrationalität oder Alogizität, als ob sie nicht zum Bereich des Wahren gehörten, sondern der Begrenztheit unseres menschlichen Wissens.

Blicken wir zum Schluß noch auf die innere Abfolge hin, die sowohl die Transzendentalien als auch die zugeordneten Formen des Geistes durchwaltet. Die Wahr-

heit ist dem Sein am nächsten und mit ihm am unmittelbarsten gegeben, ihr folgt die Gutheit, und auf beiden ruht irgendwie die Schönheit. Dementsprechend stellt das Wissen das erste, alles andere tragende und führende Verhalten zum Sein dar, das Wollen wird erst durch das Wissen ausgelöst, und das anschauende Verkosten erblüht irgendwie aus beiden[31]. Selbstverständlich eignet dieser Primat für gewöhnlich nicht der dritten Stufe des Wissens; oft wird nicht einmal die zweite Stufe erreicht sein; ja beim anschauenden Verkosten des Schönen kommt überhaupt nur die erste Stufe in Frage[32]. Doch sind alle diese Stufen echte Abwandlungen des einen Wissens, weil jede auf ihre Weise dem Wahren zugewandt ist. Somit besitzt bei aller Gleichberechtigung der Formen des Geistes doch der Logos im engeren Sinne oder das Wissen den Vorrang der Führung unter ihnen[33].

Unsere Darlegungen sollten einen Beitrag zur Klärung des Vorranges des Logos liefern. Wie gezeigt wurde, schließt dieser Vorrang die objektivistische Auffassung der Wahrheit in keiner Weise aus, sondern vielmehr ein; außerdem fällt er durchaus nicht mit der Absolutsetzung eines alles verschlingenden begrifflichen Wissens zusammen, sondern der Logos umfaßt in seiner Einheit sämtliche Formen des geistigen Lebens. Unser erster Teil wahrt also neben dem Geist auch dem Nicht-geistigen oder dem Gegenständlichen seine selbständige Wirklichkeit; doch entstammt dieses kraft des Vorranges letztlich dem Geiste und ist deshalb einzig aus diesem zu begreifen. Unser zweiter Teil

[31] Bei Thomas von Aquin leuchtet die unmittelbare Nähe des Wissens zum Sein darin auf, daß es schon durch das bloße Sein erweckt wird und nicht das Aufgehen des Wahren als solchen verlangt (vgl. de ver. q. 1, a. 1 ad 3), während das Wollen immer das Erschlossensein des Guten als solchen voraussetzt. In dieselbe Richtung weist die Tatsache, daß die Klugheit als erste Kardinaltugend das ganze sittliche Leben durchformt.

[32] Die Lebens-, Wert- und Existenzialphilosophie kennen das Wissen nur als nachträglich zergliederndes Vermögen, welches das ursprünglich von allem Wissen freie und daher irrationale Erleben auf Begriffe bringt. Dabei übersehen sie völlig die erste Stufe des Wissens und sehen die zweite bereits allzu sehr im Lichte der dritten. Diese bedeutet natürlich auch für uns zunächst bloß ein nachträgliches Zergliedern des vorgängig Erlebten. Vgl. zum Ganzen Anm. 13.

[33] Der Vorrang des Wissens im ganzen schließt natürlich nicht aus, daß es im einzelnen auch vom Wollen und anschauenden Verkosten empfängt. Ein Zurückstrahlen dieser Erlebensweisen auf das Wissen ist mit dem im vorigen Abschnitt Gesagten notwendig gegeben.

wahrt neben dem (begrifflichen) Wissen auch den anderen Formen des Geistes ihren eigenen Raum und ihre unvertretbaren Möglichkeiten; doch stehen sie alle kraft des Vorranges, der dem Wissen wegen seiner ausgezeichneten Seinsnähe zukommt, unter der Führung des Wissens.

Damit haben sich im Vorrang des Logos zwei Stufen abgezeichnet. Ihr einheitliches Grundgesetz wird uns klar werden, wenn wir auf die beiden Pole ‚Idee' und ‚Wirklichkeit' zurückblicken. In der Spannung von Geist und Gegenständlichkeit ist offenbar der Geist der Vertreter der Idee und die Gegenständlichkeit der Träger der Wirklichkeit; ebenso liegt in der Beziehung des Wissens zu den anderen Formen der Akzent der Idee auf dem Wissen, auf den anderen Formen aber der Akzent der Wirklichkeit. In seinem innersten Kern besagt also der Vorrang des Logos den Vorrang der Idee vor der Wirklichkeit, natürlich vor einer Wirklichkeit, die nicht von vornherein mit der Idee völlig eins ist. Doch kann jener Bereich, in dem Idee und Wirklichkeit noch gespalten sind, nicht sich selber tragen. Deshalb werden wir über den menschlichen Logos hinaus- und zum göttlichen Logos hingeführt. Bei ihm fallen Idee und Wirklichkeit so restlos zusammen, daß in seinem Innern von einem Vorrang der Idee vor der Wirklichkeit keine Rede mehr sein kann; seine Wirklichkeit ist subsistierende Idee. Als subsistierende oder absolute Idee aber behauptet Gott den unbedingten Vorrang vor aller geschaffenen Wirklichkeit. Und aller innergeschöpfliche Vorrang des Logos kann letztlich einzig als Abbild dieses unbedingten Vorranges verstanden werden; wenn also im Geschöpf die Idee den Vorrang vor der Wirklichkeit innehat, so offenbart sich darin der Vorrang der subsistierenden Idee vor aller geschaffenen Wirklichkeit, es offenbart sich die Bindung des Geschöpfes an Gott.

Da nach allem Gesagten die scholastische Philosophie den Vorrang des Logos oder der Idee folgerichtig bis ins Letzte durchführt, ist sie der wahre Idealismus, der sich gerade dadurch als wahrer erweist, daß er gleichbedeutend ist mit dem echten Realismus.

# Unsere Verbindung mit Christus.

**Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus.**

Von Josef Loosen S. J.

## ZWEITER TEIL.

### Prüfung der Aussdrucksfähigkeit und inhaltlichen Tragweite dieser scholastischen Begrifflichkeit.

Die positiven Darlegungen des 1. Teiles haben als metaphysisches Grundschema unserer thomistisch und skotistisch verstandenen Verbindung mit Christus eine Inexistenz nach Art lokaler, kausaler oder intentionaler Beziehung sichtbar gemacht. Aus dem kausalen Verhältnis hat sich bald eine meritorische, bald eine instrumental-effiziente, bald eine quasi-formale Beziehung herausgehoben.

Damit sind die metaphysischen Stichworte gegeben, nach denen die spekulativen Untersuchungen des 2. Teiles vorangehen können, um den Inhalt dieser Begriffe zu entwickeln und für die nähere Bestimmung unserer Christusverbundenheit nutzbar zu machen.

#### I. Verbindung mit Christus als Beziehung.

##### 1. Das Sein der Beziehung.

Das Wort „Verbindung" kann Einheit im Werden oder Einheit als Zustand bezeichnen und im ersten Fall ein Handeln oder ein Leiden bedeuten. Die werdende Einheit nennt Thomas „unitio", die zuständliche „unio"[84]. Verbindung wird hier im Sinne von „unio" verstanden.

Von dieser Verbindung behauptet Thomas, sie sei eine Beziehung. „Unio est relatio quaedam" lautet ein Fundamentalsatz seiner Einheitslehre[85]. Der Seinscharakter der Verbindung muß sich also vom Seinscharakter der Beziehung her näher bestimmen lassen.

„Beziehung" ist wesentlich „esse ad". Dieses „esse ad" kann „in ordine rerum" oder nur „in ordine intentionis" vorhanden sein[86].

[84] In 3 d 5, 1, 1, q 1 s 1: Unitio autem est quaedam actio vel passio qua ex multis efficitur aliquo modo unum; et hanc actionem sequitur ista relatio quae est unio.

[85] Vgl. Anm. 84, a. a. O. und In 3 d 2, 2, 2, q 3, 2m; 3, 2, 7, o; 3, 2, 8, o; Oxon., in 3 d 1, 1, 3; ebd. 9, 4; ebd. 28, 1, o u. a.

[86] De pot. 7, 10, 11, o; in 1 d 33, 1, 1, o; in 1 d 20, 1, 1, o; in 1 d 26, 2, 1, o; Quodlib. 9, 4 u. a.

In jedem Fall verlangt es Subjekt, Fundament und Terminus. Ist es real, so ist die Realität des „esse ad" von der Realität des Terminus verschieden; denn es kann real sein, ohne daß es einen realen Terminus hat. Andererseits fällt seine Realität auch nicht unterschiedslos mit der Realität des Subjektes zusammen. Das Subjekt ist der Träger der Beziehung, aber nicht die Beziehung. Auch das Fundament der Beziehung ist nicht notwendig in der metaphysischen Wesenheit des Subjektes gelegen, sonst wären alle Beziehungen tranzendentale Relationen. Beziehung kann als Akzidens hinzukommen, und das Fundament einer akzidentell hinzukommenden Beziehung ist eine akzidentelle Seinsveränderung des Subjektes. Wenn diese Seinsmodifikation einen Seinszuwachs bedeutet und zugleich keine andere Funktion ausübt als die relative, d. h. das Subjekt nicht absolut, sondern nur im Hinblick auf ein anderes bestimmt, hat das Subjekt mit der Beziehung, wenigstens „fundamentaliter", ein Mehr an Sein als das Subjekt ohne sie. Ob auch „formaliter", m. a. W. ob sich die Realität des „esse ad" in der Realität des Fundamentes erschöpft oder dieser etwas hinzufügt, darüber existieren verschiedene Meinungen[87].

### 2. Das Sein der Verbindung.

Ob die Einigung mit Christus eine reale Beziehung ist oder nicht, hängt von der besonderen Art des Verbundenseins ab[88]; wenn sie es ist, ist sie es nur von uns zu Gott hin, nicht umgekehrt[89].

Als übernatürliche Beziehung ist sie sicher keine relatio transzendentalis. Ihre Übernatürlichkeit läßt das metaphysische Wesen der Menschennatur unberührt; wir können den Menschen auch ohne sein Christusverhältnis begreifen.

---

[87] *1. Auffassung:* die Beziehung hat ein reales Sein, von Subjekt, Terminus und Fundament real verschieden. — Vertreter: Thomisten und Skotisten. — Weitere Unterschiede: die Beziehung unterscheidet sich vom Fundament nur modal, oder formal, oder nur dem Wesen, oder sowohl dem Wesen als auch der Existenz nach. — *2. Auffassung:* die Beziehung fällt ihrem realen Sein nach mit dem Fundament des Subjektes zusammen; was von Seiten des Terminus gefordert ist, wird nur „äußerlich konnotiert". Vertreter: Suarez. — *3. Auffassung:* die Beziehung besteht ihrem realen Sein nach aus dem Fundament, so wie dieses in Subjekt und Terminus existiert. Vertreter: besonders die Nominalisten, unter den Neueren z. B. Schiffini, Urraburu u. a. — Der *hl. Thomas* wird für die 1. u. 3. Auffassung in Anspruch genommen. In 1 d 20, 1, 1, o unterscheidet er das esse relationis vom esse subjecti, c. g. 4, 14 vom esse substantiae „et aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio", womit er der ersten Ansicht Recht zu geben scheint.

[88] Vgl. den 2. und 3. Abschnitt des 2. Teiles der vorliegenden Arbeit.

[89] In 3 d 7, 1, s (in Erörterungen über die unio hypostatica): Unio, qua Deus dicitur esse homo, est quidem secundum rem in humana natura, sed secundum rationem in Deo, sicut sunt aliae rationes quae ex tempore de Deo dicuntur. — In 3, 2, 2, 2, q 3, 2m; 3, 2, 7, o.

Es gehört nicht seinem substantiellen Sein an, sondern wird wie eine akzidentelle Vollkommenheit hinzugefügt. Damit scheiden alle jene Vorstellungen aus, die unsere Gemeinschaft mit Christus, besonders unter dem Bilde des Leibes, in eine Art *mystischer Substanz* verwandeln möchten. Die Glieder werden ähnlich wie substantiae incompletae bzw. wie partes integrantes gedacht, die sich zum Leib Christi wie zu einer substantiae incompletae bzw. wie zu einem totum physicum integrale ergänzen. Die Gefahr dieses Irrtums ist um so größer, als in der weiteren Anwendung dieses Bildes der *hl. Geist* nach Analogie des natürlichen Einigungsprinzips die *Seele des mystischen Leibes* genannt wird[90]. Die Berechtigung dieser Redeweise soll hier nicht bestritten werden. Dies versuchen, hieße zahlreichen Vätern und Theologen dogmatische Unkorrektheit vorwerfen. Andererseits stehen der genaueren Erklärung erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Denn wie soll die Identität des einen Geistes in Christus und den Christen Einheitsgrund der Christen mit Christus und untereinander sein, wenn dieser Geist Person ist und als Person weder substantielle Lebensform aller noch akzidentelle Seinsbestimmung einzelner sein kann! Die personale Entgegensetzung bleibt, und infolge dieser personalen Entgegensetzung wird die Einwohnung des Geistes zu einem rein lokalen Insein. Wie aber ein rein lokales Insein desselben Geistes in allen eine organische Lebenseinheit begründen soll, ist nicht recht einzusehen. Ein späterer Zusammenhang wird Gelegenheit bieten, auf diese Frage zurückzukommen.

Weil die übernatürliche Einheitsbeziehung ein Akzidens ist, bildet die übernatürliche Gemeinschaft kein substantielles überpersonales Eigenwesen. Wohl erwächst dem einzelnen Menschen durch sie eine *akzidentelle Seinsbereicherung,* auch dann, wenn das Sein der Beziehung mit dem Sein des Fundamentes zusammenfällt — allerdings unter der Bedingung, daß diese akzidentelle Seinsveränderung nur die Aufgabe hat, den Menschen in Beziehung zu Christus zu setzen. Ob der Gnadenstand derartige, rein relative Vollkommenheiten einschließt, wird sich bei der Bestimmung des Fundamentes der verschiedenen Arten von Christusverbundenheit herausstellen[91].

Die bisherigen Ausführungen haben nur Grenzen gezogen. Sie wollen einem extremen Realismus ebenso wie

[90] Vgl. Anm. 50.

[91] Vgl. den 4. Abschnitt des 2. Teiles: Glaube und Liebe als Grundlage der Christusverbundenheit.

einem radikalen Minimismus in der Auffassung vom Seinscharakter der Beziehung und damit der Gemeinschaft wehren. Sie weisen außerdem auf Schwierigkeiten hin, die gegen die Bildung eines gefüllten Begriffs von „unio" bestehen, wenn die unio unter die relatio subsumiert wird.

Relatio ist ein Prädikament, also inhaltarm wie alle obersten und allgemeinsten Kategorien, und so auch keine Erkenntnisquelle für einen positiv reichhaltigen Begriff von unio. Die folgenden Untersuchungen verfahren daher nach einer umgekehrten Methode: vom besonderen Wesen der einzelnen Beziehungsarten zu Christus ausgehend, erstreben sie eine genauere Vorstellung vom Seinscharakter der übernatürlichen Gemeinschaft.

### II. Verbindung mit Christus als lokale Beziehung.

Die eucharistische Verbindung ist zunächst eine lokale Inexistenz des Leibes Christi in unserem Leibe. Diese Art von Vereinigung ist dem würdig und dem unwürdig Kommunizierenden gemeinsam. In beiden wird der Leib Christi gegenwärtig.

*Gegenwart* wird hier relativistisch verstanden. Der nächste, wenn auch engste Sinn, so wie wir ihn an innergeschöpflichen Verhältnissen ablesen, besagt Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit mehrerer Seiender.

*Zeit* nennen wir die sukzessive Dauer, d. h. die Fortdauer eines Dinges in seiner Existenz, deren Teile sich kontinuierlich hintereinanderfügen. So betrachtet, ist sie das konkrete Ding in seiner Bewegung oder die konkrete Bewegung und wird „innere" Zeit genannt, während man unter der „äußeren" die von den dauernden Dingen gedanklich losgelöste „duratio successiva qua talis", gleichsam ein imaginäres Kontinuum des Nacheinander versteht. „Gleichzeitigkeit" verlangt die Koexistenz von Teilen der successiven Dauer mehrerer Dinge.

*Ort* ist der Raumteil, in dem sich ein Existierendes befindet. Ist er die räumliche Grenze der es umgebenden Dinge, so ist er der „äußere"; ist er der Raumteil, den das Existierende selbst einnimmt, so ist er der „innere" Ort dieses Existierenden. „Gleichörtlichkeit" besagt Existenz mehrerer Seiender innerhalb derselben räumlichen Grenzen der umgebenden Dinge oder im selben eingenommenen Raumteil. Im zweiten Fall haben sie denselben „inneren" Ort und stehen zueinander in der besonderen Beziehung des „Inseins".

Mit dem eucharistischen Leib wird die ganze *Menschheit* Christi in uns gegenwärtig. Darum widerspricht ihr nicht eine Gegenwart im Sinne der Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit auch mit den geschöpflich bedingten Unvollkommenheiten dieser Vorstellungen.

Anders, wenn es sich darum handelt, anzugeben, wie denn durch die Eucharistie mittels der dem Leibe verbundenen

Menschheit Christi auch seine der Menschheit geeinigte *Gottheit* „in" uns sei. Es ist die Frage, ob die Gottheit in dem eben erklärten Sinn des Wortes überhaupt „in" uns gegenwärtig werden kann. Diese Frage ist von Bedeutung nicht nur für die eucharistisch-lokale, sondern auch für jene Verbindung des Menschen mit Gott, die sich im Zusammenhang mit einer kausalen Einwirkung Gottes auf den Menschen vollzieht, weil diese Einwirkung eine lokale Gegenwart Gottes entweder zur Voraussetzung oder zur Folge hat. Örtliches Ineinander aber ist nicht ohne zeitliches Miteinander. Also, so scheint es, muß der Begriff der Gleichzeitigkeit und der Gleichörtlichkeit auf unsere Beziehung zu dem uns geeinigten Gott anwendbar sein. Er ist auch anwendbar, wenn man ihn auf sein positives und wesentliches Element beschränkt und seinen Inhalt von allen beigemischten geschöpflichen Mängeln reinigt.

Gleichzeitig muß ja nicht notwendig Zeitlichkeit des Seins beider Verglichenen bedeuten. Unser Dasein allerdings ist geteilt in solches, das ist, anderes, das nicht mehr, wieder anderes, das noch nicht ist. Wir besitzen es nie ganz, es vervollständigt sich im Nacheinander. Es ist in der kontinuierlichen Bewegung des Werdens begriffen, und diese Bewegung ist seine innere Zeit, die wir nach ihren Teilen mit den Teilen der Bewegung eines anderen Existierenden vergleichen können. Bei Gleichzeitigkeit ist der actu existierende dem actu existierenden Teil parallel. Wesentlich ist nicht, daß er Teil ist, sondern daß er actu existiert. Von Gott können wir nicht sagen, daß sein Dasein geteilt ist (so daß in ihm Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft zu unterscheiden wäre), wohl aber, daß er actu existiert. Und dies genügt, um das unveränderliche Jetzt seiner Existenz mit dem fließenden Jetzt unseres werdenden Daseins zu vergleichen und zu behaupten, daß beide einander koexistieren.

Gleichörtlichkeit Gottes mit uns setzt voraus, daß Gott an einem Ort sein kann. Ihn einerseits von einem Ort ausschließen, heißt ihn begrenzen; ihn andrerseits auf einen Ort beschränken, heißt ebenfalls der Unermeßlichkeit seines Daseins Schranken setzen. Gott ist in jedem Raumteil, den ein Existierendes einnimmt; aber er ist nicht darin nach Art eines ausgedehnten oder unausgedehnten Geschöpfes. Gott ist an allen Orten, jedoch nicht in örtlicher Weise. In örtlicher Weise ist an seinem Ort das ausgedehnte Geschöpf, es hat Teil neben Teil, und jeder Teil entspricht einem anderen Teil des eingenommenen Raumes (est in loco circumscriptive); in örtlicher Weise ist an seinem Ort das unausgedehnte Geschöpf, insbesondere der Engel, indem seine Wirkkraft auf einen Ort bezogen und beschränkt ist (est in loco definitive)[92]. Gott aber hat

[92] In 1 d 37, 3, 1, o; in 4 d 10, 1, 3, 2, 1m; 1, 8, 2, 1m; ibid.

nicht Teile und ist darum nicht circumscriptive, seine Wirkkraft ist nicht an einen bestimmten Ort gebunden, er ist darum nicht definitive in loco. Zur Bezeichnung dieses Sonderfalls von Sein an einem Ort bedienen sich einige Autoren des Ausdrucks: est repletive in loco. Aber auch hierin ist ein Bild enthalten, das zu Mißverständnissen Anlaß gibt; immerhin soll es nach Absicht seiner Urheber die positiven Merkmale der beiden ersten Arten im Raum zu sein zusammenfassen: Gott existiert unbegrenzt, infolgedessen auch an dem Ort, an dem wir existieren; Gottes Wirkkraft durchwaltet jeden Raumteil, also auch den, den wir einnehmen.

In dieser zweifachen Hinsicht ist auch Christus seiner Gottheit nach in uns gegenwärtig, und diese Gegenwart kommt ihm auch unabhängig vom Empfang der Eucharistie zu und ist als solche keiner Steigerung fähig. Was die Eucharistie hinzufügt, ist nur ein neuer Grund, auf den hin die Gottheit Christi in uns existiert. Dieser Grund ist die Bindung seiner Menschheit an die eucharistischen Gestalten und die Bindung seiner Gottheit an seine Menschheit, so daß seine Gottheit, wenn sie nicht schon gegenwärtig wäre, überall da gegenwärtig werden müßte, wo die Menschheit Christi anfängt gegenwärtig zu sein. Daß aber die Menschheit Christi anfangen kann, gegenwärtig zu sein, ist mit ihrer Geschöpflichkeit und Leiblichkeit gegeben. Dies ermöglicht überhaupt eine neue lokale Verbindung mit Christus, wie sie durch die Eucharistie herbeigeführt wird, eine neue ubicatio seines Leibes und seiner Menschheit und damit einen neuen Titel der Gegenwart für die mit seiner Menschheit geeinigte Gottheit. An diese örtliche ist jede geistige Verbindung mit Christus geknüpft, die etwa noch als sakramentale Gnadenwirkung der Eucharistie hinzukommt, und wer eine Allgegenwart der Menschheit Christi oder ihre Einwohnung in allen Getauften behauptet, entzieht den Gnadenwirkungen der Eucharistie die ihnen vor den übrigen Sakramenten eigentümliche Grundlage.

Insofern diese Gnaden Wirkungen sind, enthalten sie nach Thomas einen weiteren Einigungsgrund: den kausalen Einfluß, den Gott ausübt.

### III. Verbindung mit Christus als kausale Beziehung.

#### 1. Kausalität als Einigungsgrund mit Gott.

Wenn Kausalität als Einigungsgrund bezeichnet wird, so gilt dies nicht eindeutig für geschaffene und ungeschaffene Verursachung. Die geschaffene bewirkt eine gewisse Ver-

2m; 1, 52, 1, o; in 4 d 10, 1, 3, q 2, 1m; Quodlib. 1, 4, o; ibid. 5, o; ibid. 3m; 1, 8, 1, 3m. — Zu den Ausführungen über „Ort" und „Zeit" vgl. auch D. Nys, La notion du Temps, Löwen 1925[3].

bindung durch einen Kontakt, der sich jedoch bei der ungeschaffenen Ursache wegen ihrer Vollkommenheit zur Inexistenz steigert. In beiden Fällen aber dauert die Vereinigung so lange wie die Verursachung, vermittelt also nicht notwendig eine bleibende Verbindung, eben weil die Verursachung der Grund für die Vereinigung ist.

Die früher erwähnten vier Arten von Kausalität, die Thomas aufführt, interessieren hier unter dem Gesichtspunkt ihrer Einteilung in inexistent und nicht inexistent wirkende Ursachen[93].

Zu den inexistent wirkenden Ursachen gehören causa materialis und formalis (wofern diese nicht als exemplaris verstanden wird[94]). Durch die inexistent wirkenden Ursachen wird kein neues Sein hervorgebracht. Ihre Wirkung ist vielmehr die Einigung zwischen bereits vorhandenem, die Zusammenfügung der causa materialis und formalis zu einem neuen Wesensganzen. Aus beiden wird eine „res", der beide „inexistieren" oder „innerlich" sind, wobei „innerlich" so viel bedeutet wie Wesensbestandteil. Dieser Einigung, durch die eine neue Natur gebildet wird, kommt jene andere nahe, aus der eine neue Person hervorgeht, und auch die dritte, bei der weder eine neue Person noch eine neue Natur entsteht, sondern eine neue Natur anfängt in einer schon existierenden Person zu subsistieren, kann als Analogiefall zur unio formalis gerechnet werden.

Weil aber die eigentliche *causa formalis* nur dadurch wirkt, daß sie zugleich konstituierender Wesensbestandteil wird, kann Gott nicht causa formalis sein[95]. Eine solche Verbindung mit Gott ist unmöglich. In diesem Sinne bleibt Gott immer „draußen".

Von den nicht inexistenten Ursachen kommen *causa exemplaris* oder *finalis* für die Begründung einer real-persönlichen Verbindung mit Gott nicht in Frage. Die causa finalis nicht, weil sie als „finalis" uns noch nicht real verbunden ist. Die causa exemplaris aber ist nach Thomas ausdrücklich formalis „extrinseca"; bei ihm hat sie, anders als bei vielen Vätern, nicht mehr die Funktion als Urbild im Nachbild wirkkräftig und wesenhaft gegenwärtig zu sein.

Darauf ist früher schon hingewiesen worden. Daß aber die *causalitas efficiens* eine Einigung mit Gott herbeiführt, ist an der Eigenart sowohl der Ursache wie der Wirkung gelegen.

---

[93] Vgl. Anm. 7.
[94] Ebd.
[95] In 3 d 13, 1, 1, o; in 2 d 26, 1, 1, 5m; in 1 d 17, 1, 1, 5m.

Die *Ursache* ist Gott, und weil Gott, darum wirkt sie nach Thomas nicht aus der Ferne, sondern „per contactum virtutis". Es ist nicht leicht, von dieser Wirksamkeit durch Berührung einen rechten Begriff zu bilden. „Berührung" geschieht nach dem ursprünglichen Wortsinn zwischen ausgedehnten Größen und ist die Vereinigung ihrer Grenzen. Eine solche „Berührung" kann zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht stattfinden. Thomas will mit dem Ausdruck „contactus secundum virtutem" die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens hervorheben[96]. Cajetan unterscheidet in seinem Kommentar eine „immediatio secundum virtutem" und eine „immediatio secundum suppositum". Die „immediatio secundum virtutem" schaltet alle entliehenen und dienstbar gemachten Zwischenkräfte, die „immediatio secundum suppositum" alle untergeordneten substantiellen Zwischenträger aus, die sonst mithelfen müssen, den wirksamen Einfluß einer Ursache vermittelnd auf den Empfänger überzuleiten[97]. Hier handelt es sich um die immediatio secundum suppositum, da sie notwendig ist, damit eine Einigung von Personen zustande kommt. Aber bei Gott ist die zweite auch schon in der ersten enthalten, weil Gottes Kraft nur „virtualiter imperfecte" von Gottes Wesenheit unterschieden werden kann, folglich die „immediatio secundum virtutem" auch eine „immediatio secundum suppositum" ist.

Diese persönliche Unmittelbarkeit erscheint noch geheimnisvoller, wenn man fragt, welche Distanz durch diese „immediatio" aufgehoben wird. Sie kann keine räumliche Distanz sein; denn eine solche hat angesichts der Unermeßlichkeit Gottes vorher gar nicht bestanden.

Nach Cajetan gibt es eine distantia situs, naturalis, suppositalis, virtualis[98]. Die erste findet auf Gott keine Anwendung, die zweite

[96] 1, 8, 1, o: Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere; unde in 7. physic., a text. 10 usq. ad 13. inclus., probatur quod motus et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. — 1, 8, 1, 3m: Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit.

[97] Cajetan in 1, 8, 1, o.

[98] Ebd. — Bemerkenswert ist, daß Scotus die thomistische Beweisführung für die Allgegenwart Gottes aus der Vollkommenheit seiner Allwirksamkeit und der Identität seiner Allwirksamkeit mit seiner Wesenheit ablehnt. Nach ihm ist es keine Vollkommenheit,

besagt Unähnlichkeit zweier Naturen, die dritte bedeutet Vermittlung durch andere Supposita, die vierte ist gegeben, wenn sich das handelnde Suppositum anderer Mittel bedient, um durch sie mit seiner Kraft auf das leidende Suppositum einzuwirken.

Räumlich gedacht ist nur die distantia situs, bemerkt Cajetan, die übrigen Arten von Abstand sind ganz unräumlich zu verstehen. Thomas deutet dasselbe an, indem er als Grund für die Verbindung des in den Geschöpfen tätigen Gottes mit den Geschöpfen die göttliche Tätigkeit und ihre Identität mit der göttlichen Wesenheit anführt; denn die Berufung auf eine Tätigkeit wäre nicht notwendig, solange es sich bei der Vergegenwärtigung des tätigen Gottes in den Geschöpfen um nichts anderes als um die Aufhebung einer räumlichen Distanz handelte, da diese nicht in einer Tätigkeit, sondern in der Unermeßlichkeit Gottes ihren hinreichenden Grund hat.

Die dynamische Vereinigung mit dem tätigen Gott durch den „contactus secundum virtutem et suppositum" ist somit zwar realer, aber nicht lokaler, sondern geistiger Natur. Weil aber unsere Begriffe von Nähe und Ferne, von Vereinigung oder Trennung, von unmittelbarer Berührung und mittelbarer Einwirkung von Verhältnissen in der Körperwelt abstrahiert und durch Negation gereinigt werden müssen, haben wir von diesen Möglichkeiten rein geistiger Verbindung keine positive Vorstellung.

Wie die Wesensart der göttlichen Ursache, so verlangt auch die Besonderheit ihrer *Wirkung* eine persönliche Gegenwart Gottes in den Geschöpfen. Gottes eigene Wirkung ist das Sein, Sein hier als „actus essentiae", als Verwirklichtsein der Wesenheit eines Geschöpfes genommen. Dieser „actus essentiae" wird als „formal", als bestimmendes Prin-

---

sondern ein Mangel, wenn ein agens da gegenwärtig sein muß, wo es wirkt: Oxon., in 1 d 37, q. unic. 2—4; Report., in 1 d 37, 2: Item quod dicitur ulterius quod oportet agens conjungi cum eo in quod agit, quia secundum Philosophum ‚movens et motum debent esse simul'. Ista proposito Philosophi non concludit propositum opinantis, quia Philosophus loquitur de agente et patiente naturali. Tale autem agens agit per qualitates suas, cuius coniunctio cum patiente non est per essentiam, ut sit intimum patienti per essentiam suam, sed tantum per qualitates, nam essentia unius non est cum essentia alterius; igitur ex ista propositione Philosophi non potest concludi, quod Deus, qui est agens, sit intimum per essentiam suam cum essentia sui effectus, sed solum quod sit simul cum illo per virtutem suam activam, sive sit agens eius immediate sive mediate; igitur simultas non concludit propositum ... Item, agens quanto est virtuosius et efficacius, tanto magis potest agere in distans, et hoc per formam, secundum quam distat. Igitur Deus, cum sit agens perfectissimum, non poterit concludi de eo per rationem actionis, quod sit simul cum aliquo effectu causato ab ipso, sed potius quod distat ... Item, omnipotens sua voluntate causat quidquid vult; sed voluntate velle aliquid esse, non est necesse voluntatem volentem illi rei praesentialiter adesse ... und andere Gegenbeweise.

zip eines Dinges, und zwar als seine letzte, alles an ihm bestimmende, selbst nicht mehr bestimmbare Form betrachtet. Da alle Vollkommenheiten eines Geschöpfes nur so weit Wirklichkeitsgrade sind als sie Seinsgrade darstellen, das Sein also das ganze Ding durchdringt, Gott aber das Sein wirkt und Gott ist, wo er wirkt, ist Gott auf Grund seiner verursachenden Tätigkeit im ganzen Geschöpf[99]. Damit führt Thomas seine Lehre von der dynamischen Gegenwart Gottes auf das Grundverhältnis von Materie und Form bzw. auf das noch allgemeinere von Potenz und Akt zurück, aber nicht in pantheistischer Weise, so daß Gott unser „actus essendi" wäre, sondern dualistisch, indem er Gott den actus essendi wirken und dadurch in uns gegenwärtig werden läßt. Es ist nicht ohne weiteres klar, ob in der dynamischen Vergegenwärtigung Gottes sein Insein der Natur nach früher ist als sein Tätigsein oder umgekehrt. Das zweite ist wahrscheinlicher, obgleich dieser Unterscheidung in Anwendung auf Gott eine nur sehr unvollkommene Gültigkeit eignet. In demselben Sinn, in dem diese Seinsmitteilung an die Geschöpfe nicht eine ein für alle mal abgeschlossene, sondern eine je und je erfolgende Setzung des Geschöpfes ist, geschieht auch je und je die Selbstmitteilung Gottes durch eine immer neue Vergegenwärtigung.

Das alles ist so gesagt, daß es zunächst nur für die natürliche Ordnung gilt. Aber das Gesetz von der Unmittelbarkeit göttlicher Wirkursächlichkeit und Wesenheit durchwaltet auch die Übernatur. Auch die Verleihung von übernatürlichen Gaben ist Bewirkung von Sein und bringt darum die persönliche Gegenwart Gottes mit sich. Sie trägt dann den besonderen Namen der Einwohnung. Von Gott her gesehen ist kein Unterschied; sein Wirkakt ist nur einer, und dieser eine ist einfach, mag er natürliche oder übernatürliche Veränderungen im Menschen hervorrufen. Weil aber gerade von diesem einen und einfachen göttlichen Wirkakt und von seiner Identität mit der einen und einfachen göttlichen Wesenheit jede tätige Gegenwart Gottes abgeleitet wird, besteht die Schwierigkeit, um nicht zu sagen Schwäche dieser Auffassung darin, anzugeben, warum eine übernatürliche Wirkung eine neue, höhere Gegenwart Gottes fordert; denn ihre Grundlage, der Wirkakt, ist keiner Änderung oder Steigerung fähig.

---

[99] C. g. 1, 23; de pot. 7, 2, 9m; 1, 7, 1, o; 1, 105, 5, c; in 1 d 37, 1, 1; in 2 d 1, 1, 4, o.

2. Kausalität als Einigungsgrund mit Christus.

Ein weiterer Mangel dieser Ableitung tritt zutage, wenn ihre Grundprinzipien auf unser Verhältnis zu Christus angewandt werden. Sie bieten keine tragfähige Basis für eine besondere Verbindung mit Christus.

Der übernatürliche Wirkeinfluß hat Christus entweder zur causa principalis oder zur causa instrumentalis. *Causa principalis* ist Christus nach seiner Gottheit. Jedes Einwirken der causa principalis ist deshalb kein Einwirken Christi allein, sondern der ganzen Dreifaltigkeit. Soll also dieser Einfluß nicht nur Zeichen der (dann aber anders zu begründenden) Verbundenheit von Haupt und Gliedern sein, sondern ihr Fundament, so dürfte man nur noch in einem zugeeigneten Sinn von einem Corpus mysticum „Christi" sprechen; es wäre, strenggenommen, ein Corpus mysticum „Trinitatis"[100].

Beruft man sich dagegen auf eine *causalitas instrumentalis* Christi, so wird diese entweder verdienstlich oder physisch verstanden.

Der *verdienstliche Einfluß* — sofern man ihn überhaupt „Einfluß" nennen darf — richtet sich zunächst auf den, bei dem jemand verdient. Er begründet an und für sich nur eine Beziehung zwischen diesem und dem Verdienenden, zwischen dem Verdienenden aber und dem, für den er verdient, höchstens mittelbar und intentional, hergestellt durch die Erkenntnis und den Willen des Anbietenden und Annehmenden.

Ebensowenig läßt sich aus einer *physisch-instrumentalen Ursächlichkeit* der Menschheit Christi eine besondere Einigung mit Christus erklären. Diese instrumentale Ursächlichkeit wäre zwar, wie die verdienstliche, Christo eigentümlich. Denn nur er ist durch seine Menschwerdung eines solchen Einflusses fähig. Insofern also würde sich von hier aus eine ausschließliche Verbindung mit Christus verstehen. Aber wie schon Manser im Geiste des hl. Thomas ausführt, ist nur bei Anwendung eines Werkzeugs durch eine Zweitursache eine Annäherung des Werkzeugs auch an das leidende Subjekt notwendig, weil das Instrument, wegen der

[100] In 3 d 13, 2, 1 sagt Thomas, daß Christus, soweit seine göttliche Natur in Frage steht, d. h. also, soweit er „causa efficiens principaliter influens" ist, zusammen mit dem Vater und dem Geist Haupt des mystischen Leibes ist: Christus secundum quod Deus, potest dici caput ecclesiae simul cum Patre et Spiritu sancto; sed proprie loquendo est caput secundum humanam naturam.

Unvollkommenheit der Zweitursache, die Verbindung des Handelnden mit dem Objekt der Handlung herstellen muß. Dies aber ist bei Gott, in Anbetracht seiner Unermeßlichkeit, nicht erforderlich. Ob es eine instrumentale physische Ursächlichkeit der Menschheit Christi gibt oder nicht, entscheiden wir hier nicht. Selbst wenn sie angenommen werden müßte und mit ihr (wie aus positiven Quellen feststände) eine besondere Einigung Christi mit uns verbunden wäre, so könnte doch in dem *Begriff* der instrumentalen Ursächlichkeit keine *innere* Begründung für diese Einigung gefunden werden[101].

So gelangen innerhalb dieses Ableitungsversuchs der Einwohnung Gottes aus der Wirkursächlichkeit zwei Fragen nicht zu einer befriedigenden Lösung: warum dieser Einfluß eine übernatürliche und warum er eine besondere Verbindung mit Christus vermittelt, die doch die Lehre vom Corpus Christi mysticum voraussetzt.

### IV. Verbindung mit Christus als intentionale Beziehung.

Die früheren Ausführungen über Glaube und Liebe haben ergeben, daß die intentio als Objektsbeziehung zu Christus geeignet ist, uns in besonderer Weise mit Christus zu verbinden[102]. Wir können Glaubensakte erwecken, die sich ausschließlich auf die Person oder Worte Christi richten, und unsere Liebe kann Jesus meinen, ohne dabei ausdrücklich des Vaters zu gedenken.

Aber die intentionale Objektsbeziehung als solche ist nicht imstande, eine reale Verbindung mit dem Objekt zu begründen. Vom Sonderfall der Gottschau abgesehen, fordert sie nur Gegenwart des Objekts im Geist durch Stellvertretung, Angleichung des Subjekts an das Objekt durch das Erkenntnisbild im Glaubensakt oder vorgegebene Seinsverwandtschaft und Parallelität der Lebensbetätigung als Voraussetzung für die Liebe der Freundschaft. Alle Versuche, über diese Grenzen hinaus Glaube und Liebe zu einer persönlichen Begegnung und ontischen Eingliederung in einen pneumatischen Christus werden zu lassen, machen sich eines unerlaubten Übertritts aus der intentionalen in die reale Ordnung schuldig.

Eine Ausnahme bildet die Gottschau, aber nicht deshalb, weil sie eine intentionale Verbindung enthält, sondern weil sie eine ganz bestimmte Art von intentionaler Beziehung

[101] So auch Th. M. Käppeli, O. P., Zur Lehre des hl. Thomas v. Aquin vom Corpus Christi mysticum, Freiburg 1931, 84 f.
[102] Vgl. 1. Teil, 2. Abschnitt, 1. Kapitel unserer Arbeit.

darstellt; subjektiv eine Schau, die also die reale Gegenwart des Objektes, objektiv eine Schau der göttlichen Wesenheit, die also eine reale Einwohnung des Objektes nach Art einer „species impressa" notwendig macht. Diese unio realis ist als „unio" eine relatio und als „unio realis" eine relatio realis, wenigstens von uns zu Gott hin. Bei Feststellung des Fundamentes dieser relatio realis mag man sich des Unterschieds der Beziehungen erinnern, die dasselbe Subjekt zu demselben Terminus vor oder nach erfüllter Exigenz eingeht.

Das Fundament der realen Beziehung einer naturhaften, aber noch *unerfüllten Exigenz* ist die Wesenheit des Subjekts, die nach dem Terminus verlangt; die Beziehung selbst ist eine relatio transcendentalis; sie ist real auch ohne reale Existenz ihres Terminus.

Das Fundament derselben realen Beziehung nach *erfüllter Exigenz* ist eine akzidentelle Seinsveränderung des Subjekts; die darauf gegründete Beziehung ist eine relatio praedicamentalis; ihre Realität ist von der Realität ihres Terminus abhängig.

Ähnlich läßt sich in der Gottschau ein zweifaches Bezogensein des Schauenden auf Gott unterscheiden. Durch das Lumen gloriae wird der Mensch subjektiv befähigt und darauf hingeordnet, Gott zu schauen; so disponiert und erhoben, verlangt er nach der tatsächlichen Gottschau; seine konkrete Natur mit ihren akzidentellen übernatürlichen Bestimmtheiten hat eine wirkliche „relatio exigentiae" zum Gegenstand der Gottschau; diese Beziehung ist vorhanden, ohne daß sie in sich schon die unmittelbare Gegenwart Gottes herbeiführt oder auch nur einschließt. Sie gleicht darin der relatio transcendentalis, von der sie sich aber durch ihr übernatürlich-akzidentelles Fundament unterscheidet.

Anders nach erfüllter Exigenz. Die aktuelle Gottschau setzt die reale Existenz ihres Gegenstandes und seine reale Einwohnung im schauenden Geiste voraus. Die Begegnung in der Schau ist der Reflex einer Vereinigung im Sein; das Fundament der unio intentionalis bildet eine unio realis, Beziehung wird Grundlage einer Beziehung. Die vorausgegangene unio realis ist als unio eine relatio realis, und als relatio realis muß sie ein „fundamentum reale" haben. Das Lumen gloriae aber kann diese Grundlage nicht bieten; denn es ist keine unio realis, sondern schafft nur die „relatio exigentiae" nach einer unio realis. Noch weniger ist das Fundament in der Gottsschau zu suchen, den die unio realis überhaupt erst ermöglicht.

So ist das Fundament entweder ein ungeschaffener Akt der Selbstmitteilung Gottes, der aber kein Bewirken sein darf, oder die unio ist keine relatio, und dies ist der Grund,

weshalb kein fundamentum relationis ausfindig gemacht werden kann. Die erste Lösung, die das reale Fundament einer realen Beziehung von uns zu Gott in Gott hineinverlegt, entgeht kaum der Gefahr, Gott selbst eine reale Beziehung zu uns zuzuschreiben. Der zweite Weg, wonach wir am Ende die Definition von unio aufgeben, die den Ausgangspunkt und die Grundlage des zweiten Teiles bildete, gibt keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Wesen der unio.

Die Schwierigkeit wird noch vermehrt, wenn die Gottschau auf eine besondere reale Verbindung mit dem *Verbum* zurückgeführt wird. Solange auch diese Verbindung als relatio angesehen wird, muß auch sie ein Fundament haben, und dieses Fundament muß geeignet sein, eine reale Beziehung zur göttlichen Wesenheit im allgemeinen, sondern zur Wesenheit der zweiten Person im besonderen zu konstituieren. Ein solches Fundament aber ist nicht leicht anzugeben.

Was den Terminus dieser unio realis und der aus ihr resultierenden relatio intentionalis angeht, so kann er *nicht etwa die Menschheit Christi* sein; eine nicht hypostatische Vereinigung mit einer Menschheit vermag nicht eine unmittelbare Anschauung Gottes zu begründen. Einer besonderen und ausschließlichen Verbindung mit der *Gottheit Christi* dagegen scheint *terminativ* weder von Seiten der unio realis noch von Seiten der durch sie ermöglichten unio intentionalis etwas im Wege zu stehen. Die unio realis ist keine Wirkung (wie wir wenigstens meinen); sie verweist daher nicht notwendig auf drei göttliche Personen. In der unio intentionalis aber kann sich die intentio des Erkenntnisaktes sehr wohl auf die göttliche Wesenheit richten, so wie sie in einer einzelnen, beispielsweise der zweiten Person subsistiert, und dabei doch in ihr der beiden anderen Personen unmittelbar, unter Ausschaltung jedes geschaffenen Erkenntnismittels, ansichtig werden. Wem dies annehmbar scheint, der nimmt es passenderweise von derjenigen Person der Dreifaltigkeit an, die in den Offenbarungsquellen „der Logos" heißt.

Zusammenfassung.

1. Verbindung mit Christus als Beziehung offenbart *akzidentellen* Seinscharakter, hat also kein substantielles, überpersonales Eigenwesen.

2. Verbindung mit Christus *als lokale Beziehung* ermöglicht eine neue Gegenwart der Menschheit Christi in uns

und bietet zugleich einen neuen Titel für die schon vorhandene Gegenwart seiner der Menschheit hypostatisch unierten Gottheit.

3. Verbindung mit Christus *als kausale Beziehung* verlangt in der Form der causalitas meritoria nur eine intentionale, in der Absicht Gottes vollzogene Verknüpfung unserer Person mit den persönlichen Leistungen Christi; in der Form der causalitas efficiens principalis enthält sie wohl einen Grund für eine nicht lokal, sondern geistig aufzufassende, in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung sich gleichbleibende Gegenwart des dreifaltigen Gottes, erklärt aber nicht das Besondere der übernatürlichen Einwohnung und erklärt keine eigentümliche Einwohnung Christi; die causalitas efficiens instrumentalis besagt nur etwas über eine Verbindung der Menschheit Christi mit Gott, gibt aber keine innere Begründung für eine Vereinigung der menschlichen Natur Christi mit uns; die causalitas exemplaris läßt Christus lokal und essential draußen; die causalitas formalis ist nicht anwendbar, da sie Zusammensetzung bedeutet; die causalitas finalis endlich schafft keine reale Vereinigung.

4. Verbindung mit Christus als *intentionale Beziehung* erlaubt zwar durch ihre Intentionalität eine ausschließliche, verlangt aber keine reale Verbindung mit Christus; sie begründet durch die Unmittelbarkeit der jenseitigen Gottschau eine reale Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit, doch damit noch nicht eine besondere Nähe zur Gottheit oder Menschheit Christi.

Schluß.

Die scholastischen Hilfsmittel zur begrifflichen Formulierung der Lehre von der Verbindung des Christen mit Christus sind im ersten Teil aus den Werken des Thomas und Skotus herausgehoben, im zweiten auf ihre Ausdrucksmöglichkeit hin geprüft worden. Sie war bei allen klärend, aber doch begrenzt; in jedem Begriff trat ein anderes Moment hervor, aber keiner vermochte die innere Konvenienz einer dauernden, unmittelbaren, realen, ausschließlichen Verbindung mit der Gottheit oder Menschheit Christi allseitig zu beleuchten.

Es ist noch zu fragen, ob diese unvermeidlich sich herausstellende Unmöglichkeit, übernatürliche Sachverhalte zu einem restlos befriedigenden Ausdruck zu bringen, in der Besonderheit dieser bestimmten Begriffe einen besonderen,

oder aber in der Endlichkeit unserer Denkformen überhaupt einen für jede Art von metaphysischer Reflexion geltenden allgemeinen Grund hat. Ein Vergleich der scholastischen mit der patristischen Begrifflichkeit soll den Weg zu einer abwägenden und abschließenden Antwort bereiten.

Die behandelten Vertreter der Scholastik haben unsere Verbundenheit mit Christus immer wieder in das Beziehungsgefüge der causalitas efficiens eingespannt[103]. Sie erinnern damit an den wirklichen Unterschied zwischen Wirkursache und Wirkung, das Heraustreten der Wirkung aus der Wirkursache wird betont, die Distanz zwischen Christus und den Christen wird bis zu einem Grade hervorgekehrt, daß es nicht leicht ist, außer der allgemeinen Inexistenz des dreifaltig wirkenden Gottes noch eine besondere Verbindung mit der Menschheit oder Gottheit der zweiten Person der Dreifaltigkeit zu erkennen. Erst bei den theologischen Ausführungen über die Gottschau geht die Betrachtung aus der bewirkenden in die mehr formalursächliche geistige Anschauungsweise über, verliert aber zugleich ihre christologische Färbung[104].

Diese in der Scholastik vorherrschende christologische Gnadentheologie der Distanz auf Grund eines wirkursächlichen Verhältnisses läßt sich von der Patristik her durch die von den Vätern vielfach bevorzugte mehr formalursächliche Betrachtungsweise ergänzen.

[103] Dasselbe gilt von *Bonaventura*. Über die Art Christi zu wirken vgl. Sermo 1. in Dom. 3. Adv.: ... sacramentalis gratia procedit a Deo tamquam ab auctore et efficiente, sed a Christo tamquam a mediatore et promerente; propter quod dicuntur omnia sacramenta habere efficaciam a passione Christi. Unde secundum Augustinum ‚de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt Sacramenta', dum inde fluit sanguis et aqua in medio plateae eius, id est in medio Ecclesiae, quae est corpus mysticum, ut per eum vivificetur. (op. omn. IX, Quaracchi 1901, 58 a; vgl. zu dieser Stelle R. Silič, Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura, Breslau 1938, 183); ähnlich 3 Sent. d 13 a 2 q 1, o (op. omn. III 284 b; bei Silič a. a. O., 159). — Dieser Art des Wirkens entspricht die Art der Einwohnung: metaphysisch gesehen ist sie eine Inexistenz auf Grund eines göttlich-wirkursächlichen Einflusses oder einer menschlich-leiblichen, eucharistischen Gegenwart (vgl. Silič a. a. O. 221—222, 231—234). — Selbst da, wo sich Bonaventura von Thomas und Skotus unterscheidet, nämlich in seiner „Illuminationstheorie", handelt es sich um eine wirkursächliche Erleuchtung, was bei der Erklärung der damit gegebenen inneren Gegenwart Gottes zu beachten ist (vgl. J. M. Bissen, L'Exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris 1929, 189 Anm. 3—4, 192—193, Anm., 194f. Anm. 4).

[104] Vgl. S. 29.

Dabei ist es nicht notwendig, daß die Väter die scholastische Definition der Formalursache bereits vorwegnehmen. Es genügt, wenn sie über unsere Christusverbundenheit theologisch so reden, wie es mehr der scholastischen Auffassung von formalursächlicher Beziehung entspricht. Zwar ist die Übereinstimmung nicht vollkommen; sie kann es auch nicht sein, da es sich um Beziehungen einer menschlichen zu einer göttlichen Person handelt. Die Formalursache übt ja ihren Einfluß aus, indem sie sich mitteilt und selber Teil eines neuen Ganzen wird. Eine solche Einheit können wir mit Christus nicht eingehen. Gott kann sich durch unmittelbare Selbstmitteilung vereinigen, jedoch ohne Teil zu werden. Die Väter wenigstens scheinen eine derartige Verbindung für möglich zu halten; insofern *nähert* sich ihre Auffassung der formalursächlichen Betrachtungsweise.

Die Theologen der Frühzeit lieben es, unsere Gnadenbeziehung zu Christus bis zum Mysterium der Menschwerdung zurückzuverfolgen. Hier ist durch die Annahme der einen menschlichen Natur Christi eine Brücke geschlagen, auf der Christus allen Menschen nahe kommt. Es ist mehr als nur Ehrung und Würdigung des ganzen Geschlechtes durch Aufnahme eines einzelnen Gliedes in die Personeinheit mit Gott. Unsere menschliche Natur ist vielmehr in der menschlichen Natur Christi einschlußweise enthalten und dadurch, infolge der Erhebung und Heiligung der menschlichen Natur Christi durch die Gemeinschaft mit seiner göttlichen Person, selber erhoben und geheiligt[105]. Daß diese Heiligung im Augenblick der geschichtlichen Inkarnation erfolgt und Christus nicht erst nach und nach, bei eintretender Geburt der einzelnen Menschen, sondern schon damals, vor Existenz unserer individuellen Natur, unsere Menschennatur oder das ganze Menschengeschlecht oder, wie es bei den Vätern bisweilen heißt, „den" Menschen erneuert hat, zeigt, wie schwierig es ist, diese heiligende Wirkung ohne weiteres einem unmittelbaren, physischen Kausaleinfluß der Menschwerdung zuzuschreiben. Auch die der Einwirkung vorausgehende Vereinigung Christi mit jeder menschlichen Natur überhaupt wird vielleicht weniger glücklich als eine physische Verbindung bezeichnet. Selbst wenn den Vätern der Gedanke an die gemeinsame Abstammung vorschweben sollte, folgt daraus — ebensowenig wie aus

[105] Den positiven Nachweis siehe in den zahlreichen patristischen Monographien, so z. B. für *Origenes:* A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, bes. 126 f.; für *Cyrill von Alexandrien:* E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyr. Al., Mainz 1905, bes. 46—47; für *Maximus Confessor* die Arbeit des Verf.: Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor, Münster 1941, 43 und Anm.; für *Gregor von Nyssa:* L. Malevez, L'Eglise dans le Christ: RechScRel 25 (1935) 257 bis 291 und 418—439.

dem einmaligen Zeugungsakt zwischen Vater und Sohn, den Sonderfall der Trinität ausgenommen — keine bleibende, im strengen Sinn physische Verbundenheit. Denn diese wird doch am besten auf die leiblich-materielle Kontinuität und die numerische Identität der Geistnatur beschränkt.

Wo aber die patristische Erlösungstheologie von der Menschwerdung ausgeht, scheint sie mehr die Artgleichheit als natürliche Grundlage vorauszusetzen (eine Deutung, die keineswegs jede andere Erklärungsmöglichkeit abweisen will). Durch die Artgleichheit schließt sich das ganze Menschengeschlecht zu einer Einheit zusammen. Den gemeinsamen Untergrund dieser Einheit bildet die eine Idee „Mensch", die sich durch alle Menschen hindurch verwirklicht. Ihr Zusammenhang ist also eine zum mindesten ideale wesensgemäße Übereinstimmung. Es ist wenigstens jene Beziehung gemeint, die die Vertreter derselben Artnatur miteinander verbindet. Sie aber zu einer bloß gedachten abzuschwächen, verbieten die starken Ausdrücke der Väter über die mit der Inkarnation beginnende Erneuerung des ganzen Menschengeschlechtes[106]. Ihr Fundament, die gemeinsame Artnatur, ist zwar, weil von vielen aussagbar, nur eine logische, keine numerische Einheit. Trotzdem darf wohl die darauf gründende Ähnlichkeit eine reale Beziehung genannt werden, insofern das, was von Christus und allen Menschen ausgesagt wird, unabhängig von unserem Denken in Christus und allen Menschen real existiert. Wir erliegen zu leicht der Gefahr, die objektive Wirklichkeit einer solchen nichtphysischen Einheit entweder mit einer nur subjektiv gedachten zu verwechseln oder ihre Realität dadurch retten zu wollen, daß wir sie zu einer physischen Gemeinschaft verstärken, wobei wir „physische Einheit" unwillkürlich als ein Analogon zu dem Gebilde der organisierten Materie eines Lebewesens betrachten. Da es sich um eine geistige Realität handelt, bedürfte es vielleicht einer weiteren Aufhellung des Geistbegriffs, um die Eigenart des überpersonalen Seins persönlicher Beziehungen besser zu erfassen[107]. Welchen Wirklichkeitsgrad die Väter einer Einheit auf Grund der gleichen Artnatur beimaßen, geht dar-

[106] Außer der in Anm. 105 angeführten Literatur vgl. z. B. bez. des hl. Gregor von Nyssa: PG 44, 801 A, 1048 A, 1065 B, 1085 B, 1313 B, 1320 D f.; 45, 120, 132 B, 180 D—181 A, 533 A, 545 D, 637 B, 889 B ff., 1152 C ff., 1094 D f. u. a. — Diese Stellen verdanke ich meinem Mitbruder J. B. Schoemann S. J.

[107] Vgl. E. Przywara, Corpus Christi mysticum — Eine Bilanz: ZAM 15 (1940), 212.

aus hervor, daß nach ihrer Anschauung mit der Annahme einer artgleichen Natur durch Christus eine seinshafte Erneuerung des ganzen Menschengeschlechtes einsetzt.

Sie ist auch die Vorbedingung für die Mitteilung des übernatürlichen Lebens an die einzelnen Christen. Auch die individuelle Aufnahme in die übernatürliche Teilhabe an Gott besagt eine neue Verbindung mit Christus. Die Taufe bringt eine Vergegenwärtigung Christi im Christen[108]. Sie wird in Abhängigkeit von den geschaffenen übernatürlichen Gaben gesehen, deren Verleihung an die Taufe geknüpft ist. Der Mensch erhält eine neue seinshafte Veranlagung und wird zu einer neuen Tätigkeitsweise des Glaubens und der Liebe befähigt. Diese übernatürliche Seinsvermehrung ist in betonter Weise eine Verähnlichung mit Christus, und die übernatürliche Tätigkeitserhöhung vermittelt eine keimhaft angelegte Christusabbildlichkeit. Der Mensch wird in den Stand der Sohnschaft versetzt und darf unter diesem Titel sein Leben in göttlicher Weise vollziehen. Die Angleichung geschieht sowohl an die menschliche wie an die göttliche Natur Christi. Da sie von Gott und dem Menschen gewollt ist, erscheint sie als die Beziehung des Abbildes zum Urbild, zur Ähnlichkeit die Absicht der Nachahmung hinzufügend. Damit ist aber nach der zur Väterzeit vorherrschenden Meinung eine reale Inexistenz des Urbildes im Abbild, folglich eine Vergegenwärtigung der menschlichen und göttlichen Natur und der Person Christi gegeben[109]. Durch übernatürliches Eingreifen Gottes entstanden und Gott auf übernatürliche Weise nachahmend, indem sie das der Schöpfung natürlich Verborgene der Gottheit repräsentiert, darf die Inexistenz des Urbildes im Christen als ein übernatürliches Insein bezeichnet werden.

Soweit sie eine Vergegenwärtigung der Menschheit Christi einschließt, ist sie jedenfalls *anders als die eucharistisch-lokale*. Sie wird auf der Seinsebene des Abbild-Urbildverhältnisses wirklich, dem zugleich eine Art Formalursächlichkeit eigen ist, da patristisches Urbild, scholastisch ausgedrückt, causa formalis, nicht extrinseca, sondern intrinseca ist. Sie bringt zwar in der Taufe geschaffene Wirkungen mit sich,

[108] Vgl. Anm. 105; bei Lieske, Sachverzeichnis „Taufe"; bei Weigl 142—157; in der Arbeit des Verf. 43.

[109] Zur Imagolehre der Väter vgl. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1940², 44 und Anm. 1 sowie die dort angeg. Literatur; außerdem: Lieske, a. a. O., 126 f., J. B. Schoemann, Eikon in den Schriften des hl. Athanasius: Schol 16 (1941), Juliheft, Anm. 56—59.

gnadenhafte Seinsveränderungen der seelischen Substanz und ihrer Fähigkeiten, aber, dem Begriff der Formalursächlichkeit entsprechend, erfolgen diese inneren Wandlungen zeitlich sicher nicht früher und sind ihrer Natur nach vielleicht sogar später als die reale Vereinigung von Urbild und Träger des Abbilds. Und soweit sie außergöttliche Wirkungen darstellen, gehen sie von einem wirkursächlichen Einfluß Gottes aus, an dem sich die ganze Dreifaltigkeit beteiligt; sie fördern deshalb auch die Gegenwart der ganzen Dreifaltigkeit in der Seele.

Dagegen dürfte die Vergegenwärtigung des Urbildes im Abbild eine anders geartete Einwohnung vermitteln, nicht nach dem Gleichnis der Annäherung, Durchdringung und Vermischung materieller Substanzen. Die formalursächliche oder gleichsam formalursächliche Vereinigung von Urbild und Abbild vollzieht sich auf der Ebene des Geistigen, sie ist eine geistige Gegenwärtigkeit von durchaus realem Charakter. Dieser durch ihre Geistigkeit bedingte Unterschied von jeder anderen Art von Formalursächlichkeit, die wir kennen, macht es schwer, sie widerspruchslos zu denken. In den übrigen Beispielen von Formalursächlichkeit kommt es zu einer Zusammensetzung der beiden Komponenten zu einer neuen Natur oder zu einer neuen Person oder zur Subsistenz einer Natur in einer schon bestehenden Person, in diesem Sinne also zu einer physischen Verbindung. Die Inexistenz des Urbildes im Abbild wahrt dagegen die individuelle Vielheit von Natur und Natur und Person und Person. Da sie sich nicht auf eine ausgeübte Wirkursächlichkeit stützt, scheint es auch unbedenklich, sie ausschließlich auf den Logos zu beziehen[110].

Der Vorzug dieser mehr patristisch fundierten Begrifflichkeit liegt in der Möglichkeit, unserem Erkennen die objektiv-geistige Realität einer eigentümlichen Einwohnung des Logos-Urbildes im Menschen-Abbild nahezubringen; es wird die Innigkeit dieser Verbindung betont. Anderseits

[110] Nach dem Gesagten ist die Inexistenz des Urbildes im Abbild grundverschieden von der Art der Christusverbundenheit, die *Karl Pelz* vertrat (K. Pelz, Der Christ als Christus. Als Manuskript gedruckt. Berlin 1940). Es findet kein körperliches Übergehen des einen in das andere statt wie bei der mystisch-substanziellen Verschmelzung beider zu einem Leibe. Es ist überhaupt keine Gegenwart auf körperliche Weise. Die Vereinigung vollzieht sich auf einer ganz anderen Ebene. Es ist ein geistiges Insein zweier personal und leiblich Getrennter auf Grund einer Ähnlichkeitsbeziehung, unabhängig vom bloßen Gedachtsein in einem die Ähnlichkeitsbeziehung erfassenden Geist. — Vgl. auch: Jos. Loosen, Neue Literatur zur Corpus-Christi-Theologie: StZt 138 (1940/41) 129—133.

entsteht die Gefahr, die so verstandene Inexistenz wie das Insein der Seele im Leibe zu denken.

Während die causa formalis „Einheit" sagt, sagt die causa efficiens „Distanz". Darum ist sie geeigneter, die reale und personale Unterscheidung erkennbar zu machen, vermag aber weniger den Nachweis einer neuen, über die natürliche Inexistenz hinausgehenden und zum Logos hin eigentümlichen Verbindung zu erbringen.

Was der einen mangelt, ergänzt also die andere. Die daraus fließende Folgerung für die theologische Erörterung unserer Christusverbundenheit ist die: die geoffenbarte Tatsächlichkeit vorausgesetzt, kommt weder eine nur scholastisch noch eine nur patristisch orientierte Begrifflichkeit der übernatürlichen Wirklichkeit einer besonderen Christusverbundenheit am nächsten, sondern wohl eine Vereinigung von beiden. Im übrigen ist in einem letzten Versagen endlicher Begriffe der Widerschein des Mysteriums zu erblicken, dessen Abgründigkeit wir niemals lebhafter empfinden als dann, wenn wir uns in der Untersuchung menschlicher Hilfskategorien für göttliche Glaubenswahrheiten vorsichtig tastend bis an den äußersten Rand ihrer Tragfähigkeit wagen.

# Der geschichtliche Verlauf der neuzeitlichen Naturauffassung von 1500 bis 1800.

Von Bernhard Jansen S. J.

Nachdem im letzten Heft dieser Zeitschrift der innerste, lebendige Allgemeingeist, das Gesamtgefüge, die großen Zusammenhänge, die führenden Richtungen, die Bedeutung der Naturlehre der Neuzeit herausgearbeitet wurden, sind nunmehr die konkreten Einzelzüge als Füllungen, Veranschaulichungen, Belege einzutragen. Natürlich, angesichts des Rahmens dieser Arbeit, nur in diskreter Auswahl, als typische Gestalten, hinter denen andere Namen und Werke stehen. Nacheinander werden, entsprechend vor allem dem zeitlichen Verlauf, teilweise auch dem systematischen Gedankenzusammenhang, zuerst die Aristoteliker, dann die Neuplatoniker, abschließend die neuzeitlichen Naturforscher vor uns hintreten.

Die Aristoteliker, seien es Scholastiker, seien es scholastikfreie, humanistisch, philologisch eingestellte Richtungen, führen die naturphilosophische Denkart, die Leitsätze des Meisters weiter. Sie führen sie weiter, d. h. sie knüpfen an die Wahrheiten des Stagiriten an, die gewiß nicht stets eindeutig klar sind, noch viel zu fragen übrig lassen oder auch den Widerspruch hervorrufen können und selbst bei seinen Getreuen hervorgerufen haben, und nehmen dazu in verschiedener Weise Stellung.

Vergegenwärtigen wir uns hier kurz die charakteristischen *Zentralstücke der aristotelischen Naturlehre.* Der Begriff der Natur als des Prinzips der von innen erfolgenden Betätigung und Ruhe, der Begriff des Körpers als eines aus Materie und Form Zusammengesetzten; erstere kann nacheinander verschiedene Formen annehmen, ein Körper kann in den andern übergehen. Die vier Ursachen, neben Materie und Form die Wirk- und Zweckursache, die hohe Bedeutung der letzteren, ihr gegenseitiges Verhältnis. Im engsten Zusammenhang damit der Begriff der Bewegung, die vierfache Bewegung, als Abschluß der Unbewegte Beweger, der also zwischen Naturphilosophie und Erster Philosophie vermittelt. Die Annahme von vier Urelementen, Feuer, Wasser, Erde, Luft, die mittelbar oder unmittelbar ineinander übergehen können. Von dem Wesensmäßigen, dem Substanziellen des Körpers geht es fort zu seinen Zuständlichkeiten, den wechselnden Akzidentien, zunächst zur Quantität, zur Ausdehnung, damit zum stetigen und diskreten Quantum, zum Ort oder Raum, zu der Unmöglichkeit des leeren Raumes, zum Zeitbegriff; weiterhin zur Qualität mit ihren vielen Unterarten, passiven und aktiven Anlagen und Dispositionen, wobei besonders die späteren, sogenannten sekundären Qualitäten wie

Farbe zu beachten sind; endlich dürfen in dieser Kategorienlehre die Relationen nicht übersehen werden.

Dieses mehr philosophische Naturbild, eine folgerichtige Anwendung der in der Ersten Philosophie aufgestellten Prinzipien und Kategorien auf das bewegliche Sein, findet, teilweise auf Grund rein dialektisch-metaphysischen Folgerns, teilweise auf Grund tatsächlicher methodischer oder vermeintlicher alltäglicher Erfahrungen, wobei sich ein naiver Anthropomorphismus stark auswirkt, eine weitgehende *kosmische, astronomische, physikalisch-chemische Ausweitung*. Die dadurch gewonnenen Sätze sind gerade in dem Kampf um das Neue von größter geschichtlicher Bedeutung. Dahin gehören: die Kugelgestalt und Zentrallage der Erde, um die sich die Sonne bewegt, die Begrenztheit des Weltkosmos, der wesentliche Unterschied zwischen erdhaften und siderischen Körpern; sind jene aus Materie und Form zusammengesetzt und darum substantiell veränderlich, so sind diese als Wesen höherer Art substantiell einfach, wesentlich unveränderlich. Die Schichtung der Sphären nach Art der Schalen einer Zwiebel, so daß sich die höhere um die niedere legt, sie einschließt, daß die höhere die niedere nach dem Verhältnis von Akt-Potenz bewegt, bis es letztlich zur höchsten, vollkommensten Sphäre, dem Coelum empyreum, kommt, die in geheimnisvoller Weise vom Unbewegten Beweger bewegt wird. Die Ausführungsorgane der Bewegung der Gestirne sind die Intelligenzen oder Sphärengeister. Wie die Welt zeitlich ewig ist, so auch ihre Bewegung. Periodenweise vergeht der geordnete Kosmos, um aus seiner Asche in den qualitativ selbigen Zustand zurückzukehren.

Neben diesem astronomischen Weltbild ist die *Bewegungstheorie* des Aristoteles von derselben Bedeutung; geschichtlich, als Hemmnis für den Fortschritt der modernen Naturwissenschaften, der auf der klassischen, völlig anderen Mechanik der Neuzeit ruht, von noch größerer Bedeutung. Aristoteles unterscheidet scharf zwischen natürlicher und gewaltsamer Bewegung: erstere erfolgt, sobald alle äußeren Hemmungen beseitigt sind, restlos von innen heraus, von dem Streben des Naturkörpers nach dem ihm natürlichen Ort, z. B. beim Fallen des schweren Steines nach unten, während das Gehen des Steines infolge des von außen einsetzenden Kraftanstoßes nach oben eine gewaltsame ist und nur solange anhält, als das äußere Agens ihn gegen seinen Trieb nach unten fortführt. Abschließend läßt sich sagen, daß es neben den metaphysischen Prinzipien und manchen Alltagserfahrungen ein weit- und tiefgehender *Anthropomorphismus* ist, nach dessen Analogie das Wesen und Geschehen der Natur gefaßt wird. Dahin gehört das reichliche Arbeiten mit Qualitäten und Zweckgedanken, das Bewerten des Vornehmen und Niederen, des Strebens und Widerstrebens; umgekehrt tritt die genauere Erklärung der Wirkursachen, des Gesetzmäßigen, Quantitativen oder Mathematischen zurück. Diesen physikalisch-astronomischen Sätzen gegenüber haben gewisse biologische und psychologische Wahrheiten in systematischer und historischer Hinsicht wenig Bedeutung.

Überblickt man das Ganze und Einzelne dieser aristotelischen Naturauffassung und stellt sie dem neuzeitlichen Naturbild gegenüber, so erhellt deutlich ein Zweifaches. Erstens, wie berechtigt, ja gefordert der Kampf, der *Abbau* vieler inhaltlicher Einzelpunkte derselben war. So erklärt

sich das Ressentiment der Übergangszeit, das das Gute hat, das Erdrückende der Autorität des Aristoteles und der Aristoteliker abgetragen zu haben. Zweitens aber auch, wieviel Wahres, Tiefes, *Unvergängliches* in streng philosophischer Hinsicht diese Metaphysik der Natur erarbeitet und geklärt hatte. Gerade heute, wo Forscher wie Reinke, Ostwald, Becher, Driesch auf der Suche nach Einheitserklärung des Vielerlei der Erscheinungen, Gesetze, Tatsachen sind, wo sie die Zweck- oder Formursachen als notwendig erkennen, wo das Versagen des Mechanismus wiederum auf qualitative Differenzierung geführt hat, und wo es andererseits bei bloßen Versuchen in der Durchführung dieser metaphysischen Hintergründe geblieben ist, ahnt man wenigstens den hohen Wert dieser aristotelischen Naturphilosophie. Aber wie nun einmal die Einseitigkeiten, der Radikalismus, die Bewußtseinsenge der bahnbrechenden Genies sind: die Überwindung der Anthropomorphismen, der kindlichen Phantasien und Konstruktionen der aristotelischen Einzelheiten riß das Ganze des aristotelischen Weltbildes in den Abgrund maßloser Verachtung und Vergessenheit. Dieses Pathos beherrscht noch Galileis Ethos der Forschung, um von früheren und kleineren Geistern zu schweigen. Andererseits ist es menschlich erklärlich, daß echt philosophische, metaphysische Köpfe, denen es um Prinzipien, Tiefen, Letztheiten ging, die mit Aristoteles die Metaphysik als die grundlegendste und erhabenste Wissenschaft betrachteten, die naturphilosophischen Werte einer jahrtausendlangen Kultur in der damaligen Umbrandung entschlossen zu retten suchten, sie weit über die positiven Ergebnisse der Modernen stellten, daß sie in analoger, wenn auch umgekehrt gerichteter Blickenge sich für die Wirklichkeit, die Ergebnisse der Beobachtungen blind verschlossen. Noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts rechtfertigt die programmatische Einführung in die Naturphilosophie des bedeutenden spanischen Denkers Ludwig Lossada diese Haltung.

Nunmehr kann die naturphilosophische Leistung der Aristoteliker gerecht bewertet werden. Was die *italienischen nichtscholastischen Aristoteliker* des 15.—17. Jahrhunderts, ein Augustinus Niphus, Alexander Achillini, Petrus Pomponatius, Simon Porta, Cäsar Cremonini, besonders Andreas Cäsalpinus und Jakob Zabarella, um nur die führenden Namen zu bezeichnen, in naturphilosophischer Hinsicht bedeuten, ist allbekannt. Sie erneuerten im großen ganzen den historisch vorgefundenen, ursprünglichen Aristoteles mit seinem Wahrheitsgehalt und seinen Irrtümern, ohne auf eigen-

mächtige Umbiegungen zu verzichten. So tief und lebendig sie damit in das damalige Geistesleben, auch über Italien hinaus, eingegriffen haben, zu Beginn des 17. Jahrhunderts ist diese Bewegung kultur- und philosophiegeschichtlich verlaufen.

Ganz anders ist es mit der *scholastischen Erneuerung* der aristotelischen Naturphilosophie bewandt. Zunächst ist sie nur wenig bekannt, die des 17. und 18. Jahrhunderts fast völlig verschüttet. Sie hat sodann weitere Kreise außerhalb der Schule kaum erfaßt, wie das die vorausgehenden Aristoteliker getan hatten. Um so lebendiger war sie innerhalb der nicht wenigen, zahlenmäßig gut vertretenen scholastischen Gruppen. Vor allem gereicht es diesen zur Ehre, daß sie in der Zeit des allgemeinen Niederganges der Metaphysik und der Zersetzung einer systematischen, tieferen, begrifflich geformten Naturphilosophie sich so selbständig und sicher behauptet haben. Wenn jüngstens M. Wundt in seinem Werk „Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts" den befreienden Satz, fast revolutionär, aufgestellt und sieghaft durchgeführt hat, daß die Philosophie einer Nation nicht nach den aufsehenerregenden Theorien sogenannter Spitzenphilosophen wie eines Descartes oder Spinoza, sondern nach dem Betrieb an den Hochschulen zu beurteilen ist, dann muß man sagen, daß an vielen Klerikalhochschulen die aristotelische Naturphilosophie lebendig war. Das gilt namentlich von den Ländern lateinisch-romanischer Zunge, teilweise auch von Süddeutschland und Österreich.

Beginnen wir mit dem *16. Jahrhundert.* Von den Dominikanern, die sich durch Tiefe und Klarheit auszeichnen, schrieben Petrus von Brüssel (Crockaert), vor seinem Ordenseintritt Nominalist, Quaestiones in octo libros physicorum, in tres libros De anima; ebenso berührt der berühmte Franziskus Sylvester (Ferrariensis) in seinem klassischen Kommentar zu der Summa contra Gentiles des heiligen Thomas manche naturphilosophischen Fragen, Naclante verfaßte Theoremata naturae. Die Erklärung des vielseitigen Dominicus Soto, der unter dem Einfluß der Pariser Nominalisten gestanden hatte, zu der aristotelischen Physik war ein verbreitetes Schulbuch. Von den Jesuiten verfaßte der scharfsinnige Kardinal Toletus Kommentare außer zu den acht Büchern der Naturphilosophie und den drei Büchern über die Seele zu De generatione et corruptione. Der großangelegte Kommentar der portugiesischen Conimbricenses behandelt ebenfalls die naturphilosophischen Werke des Aristoteles; Benedictus Pereira, der häufig von den protestantischen Schola-

stikern in Deutschland angeführt wird, schrieb De principiis rerum naturalium, De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus; Antonius Rubius Commentaria in physicam, in De generatione et corruptione, in De anima; Paulus Vallius einen Traktatus de mixtis, der bereits dem 17. Jahrhundert angehört. Vor allem aber reichen verschiedene Lehrstücke der Disputationes metaphysicae des Suarez tief in die Naturphilosophie hinein: so die groß angelegte, in umfassender, einheitlicher Systematik durchgeführte Spekulation über die vier Ursachen, die Kategorien, die Bewegung.

Im *17./18. Jahrhundert* wachsen die naturphilosophischen Arbeiten zu einer bedeutsamen Abrundung, Zahl und Gründlichkeit an. Mehr und mehr wird die Form des Kommentars zugunsten eines architektonisch gefügten Aufbaues verlassen.

Beginnen wir wiederum mit den *Thomisten*. Welcher Schätzung sich die Naturphilosophie erfreute, ersieht man vor allem daraus, daß der größte Denker der damaligen Schule, Johannes a S. Thoma, von den zwei Teilen seines Cursus philosophicus den ganzen zweiten der Erklärung der Octro libri Aristotelis widmet. Das oft aufgelegte, vorbildliche Schulbuch des Anton Goudin widmet den zweiten Band der Physica, scharfsinnig setzt er sich mit Descartes' Körperlehre und den Atomisten wie Gassendi auseinander. Salvatore Rosselli wahrt in seiner in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verfaßten Summa philosophiae polemisch den konservativen Standpunkt. Ein Jahrhundert vorher hatte Nicolaus Arnu in einem 1000 Seiten umfassenden Band De physico auditu kommentiert, in zwei weiteren De coelo et mundo, De meteoris, De generatione et corruptione. Im gleichen Geist veröffentlichten um diese Zeit Alexander Piny und Jacobus Casimirus Guérinois ihre Kompendien. Zu diesen Dominikanern gesellten sich als strenge Thomisten die reformierten Unbeschuhten Karmeliter: Antonius a Matre Dei behandelte in dem berühmten Cursus Salmanticensis, dem Gegenstück zu dem Aristoteleskommentar der Conimbricenses, die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. Von den vier Bänden der Summa philosophica des führenden Karmeliten Philippus a. SS. Trinitate erörtert der zweite die Physica in communi, der dritte in particulari. Mit großer Hingebung behandelten die Benediktiner, ebenfalls ausgesprochene Thomisten, die Naturphilosophie. Die großangelegte Philosophia rationalis novo-antiquata des diese Schule begründenden spanischen Kardinals Saënz d'Aguirre widmet von den vier Teilen zwei der Naturphilosophie. So ablehnend er gegen das Neue ist, auf das er teilweise eingeht, von so unverwüstlicher Denkerkraft zeugt die selbständige Erneuerung der aristotelisch-scholastischen Naturauffassung. Auch der bekannte klare Ludwig Babenstuber widmet von vier Bänden seiner Philosophia Thomistica Salisburgensis zwei der Philosophia naturalis, die im Geist des Aristoteles und der Zeitgenossen auch die Psychologie einbezieht. Wie hoch er die Naturphilosophie schätzt, zeigt das begeisterte Proemium; die Ausführung hält sich konservativ an Aristoteles und Thomas. Veremundus Geufl führt diese Richtung kräftig, fast urwüchsig mit großer Ausführlichkeit weiter, setzt sich polemisch mit den Neueren auseinander. Andere

Naturphilosophen aus der österreichisch-süddeutschen Schule des 18. Jahrhunderts anzuführen, ist nicht nötig. Ihr geschlossener Thomismus weist die Vorzüge und Schwächen auf, die dieser Richtung eigen sind.

Auch zahlreiche Vertreter des im 16. Jahrhunderts neubelebten, vertieften, im 17. blühenden, im 18. noch gut vertretenen *Skotismus* befassen sich eingehend mit der Naturphilosophie im Geist dieser Schule, die einerseits einen ausgesprochenen Zug zu Distinktionen, andererseits zur Erfahrung aufweist. Bezeichnend für die hohe Bewertung der Naturphilosophie ist es, daß das führende, diesen Neuskotismus tragende Werk, Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer der italienischen Konventualen Mastrius und Bellutius, dieses große Unternehmen 1637 mit den Disputationes in Aristotelis libros physicorum eröffnet und auf den zweiten Band Disputationes in organum Aristotelis die drei weiteren Bände Disputationes in libros de coelo et meteoris, De generatione et corruptione, De anima folgen läßt. Parallel dazu schreibt der hochangesehene Ire Johannes Poncius, ein Hauptglied des in Rom von Lucas Wadding begründeten irischen Kollegs der Observanten, seinen Integer philosophiae cursus ad mentem Scoti (1643). Er wurde bis 1672 viermal neu aufgelegt. Während Logik und Metaphysik auffallend kurz erledigt werden, umfaßt die Naturphilosophie des Folianten Seite 373—874 (Ausgabe Paris 1649). Sie ist ebenso groß angelegt wie scharfsinnig und tiefbohrend durchgeführt. Der Konventuale Colombo aus Nizza wandelt die skotistische Naturphilosophie in seinem Cursus etwas schematisch in den erstarrten Formen ab. Einen Ehrenplatz in der Darstellung der spekulativen Naturphilosophie nimmt die Philosophia Naturalis Duns Scoti des Konventualen Philippus Faber ein. Sie wurde oft zitiert. Umgekehrt läßt der Schlesier Bernhard Sannig mehr das Empirische des Aristotelismus hervortreten: De meteoris, Geographia, Physiognomia, Horographia. Der berühmte Franzose Claudius Frassen weist in seiner Philosophia academica neben der breiten konservativen Grundströmung mancherlei zum Neuen führenden Nebenströmungen auf, während Sebastian Dupasquier in seiner Summa philosophiae Scotisticae ungebrochen konservativ denkt.

Auch in den weniger ausgebreiteten Schulen der *Serviten,* die Heinrich von Gent als Führer folgen, der *Augustiner,* die neben dem heiligen Kirchenvater Aegidius von Rom als Hauptautorität anerkennen, der *Beschuhten Karmeliter,* die den von Baconthorp geformten Aristotelismus erneuern, erfreut sich die Naturphilosophie hingebender Pflege. Der alleinstehende *Regularkleriker* Raphael Aversa erörtert ebenfalls, wie schon der Titel ankündigt, in seiner hochgeschätzten, oft zitierten Philosophia metaphysicam physicamque complectens in hergebrachter Gebundenheit und Gründlichkeit, die alte Naturauffassung mit ihren Licht- und Schattenseiten.

Die *Jesuiten* führen auch in der Naturlehre wie in andern Teilen der Philosophie einen freieren, selbständigen Aristotelismus durch; selbst die konservativ eingestellten unter ihnen zeigen sich, bei allem Festhalten an den spekulativen und einzelwissenschaftlichen Grundlehren der Vorzeit, für manche neuzeitliche Auffassungen aufgelockert. Das gilt zunächst von den drei verwandten, oft zitierten Spaniern Hurtado, Arriaga, Oviedo in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Ebenso von dem um die Mitte des 18. Jahrhunderts veröffentlichten Cursus philosophicus des bedeutendsten Suaresianers Ludwig Lossada; er ist alles in allem für diese Zeit noch gebundener als die genannten Vorgänger, in der Durchführung gewis-

ser alter Positionen zeigt er sich indes vorsichtig zurückhaltend, um so mehr verdient die scharfsinnige, tiefe Spekulation hervorgehoben zu werden. Die vielen andern Spanier und Italiener sind durchweg konservativ gerichtet. Ebenso die Philosophia universa des Engländers Compton Carleton, dessen Physica sich durch Gründlichkeit auszeichnet. Unter den deutschen Jesuiten trat der Ingolstädter Anton Mayr in seiner Philosophia peripatetica antiquorum principiis et recentiorum experimentis conformata (1739) maßvoll für die hergebrachte Naturphilosophie ein, ohne daß er wie die noch zu nennenden Scholastiker prinzipiell und tatsächlich einen Ausgleich zwischen den gesunden Prinzipien der Alten und den neuen Methoden und Inhalten durchgeführt hätte.

Zum Schluß dieses Teiles ist rühmend der Scholastiker zu gedenken, die die Ergebnisse der neuen Naturauffassung und der antik-mittelalterlichen Naturphilosophie, soweit sie zu einen sind, zu *versöhnen* suchten. Das war die wichtigste und zugleich schwierigste Aufgabe. Begreiflicherweise ahnten überhaupt nur die tieferen, kenntnisreichen, beweglicheren Geister, darum nur wenige, diese Aufgabe. Von den von der Scholastik geformten Denkern war es in etwa, wenn auch in wenig glücklicher Weise, der Ordensgenosse des Mersenne, der wegen seiner Leugnung aller absoluten Akzidentien und wegen der kühnen Erklärung der eucharistischen Gestalten bekämpfte Emanuel Maignan. Die von ihm ausgehenden lebhaften Auseinandersetzungen der Folgezeit über dieses echt theologische, von der damaligen Philosophie aufgegebene Lehrstück zeigt aber, wie lebhaft sich viele Scholastiker um einen Ausgleich der alten und neuen Naturauffassung bemühten. Der französische Weltpriester Joh. B. Duhamel verfügte über ein imponierendes Erfahrungswissen, verrät große Unbefangenheit und Weite des Geistes in dem Versuch, vetera et nova zu einen, zeigt aber Mangel an Tiefe und Prinzipienfestigkeit. In letzterer Hinsicht sind weit glücklicher der norditalienische Observant Fortunatus a Brixia und die beiden Jesuiten, der berühmte italienische Kardinal Joh. B. Tolemei und der Dillinger Professor Berthold Hauser. Neben dem Atomismus-Hylomorphismus, dem Kernstück in diesem Ausgleichsversuch, ging es um das zulässige Maß in der Handhabung und Durchführung der mathematischen Methode in der Philosophie, worin sich diese wie andere Scholastiker z. B. der Dominikaner Roselli, einige Skotisten weit besonnener und einsichtiger, weil tieferblickend, bewiesen als die neueren Philosophen in ihrer maßlosen Überschätzung der Mathematik und oberflächlichen Verkennung des Unterschiedes zwischen der mathematischen und metaphysischen Sehart und Gegenstände. Nicht zuletzt ging es bei diesen harmonisierenden Bestrebungen um das Maß der Zulässigkeit in der Erklärung der Naturphänomene durch Quantitatives oder Qualitatives. Descartes hatte mit seiner restlosen Zurückführung alles Qualitativen, Dynamischen auf Quantität und Bewegung den Auftakt zu der verheerenden, verarmenden Ausscheidung alles Qualitativen gegeben, welcher Richtung außer Leibniz und Kant fast alle modernen Naturphilosophen und Naturwissenschaftler erlagen. Auch hier trafen, dank des Weiterwirkens des aristotelisch-scholastischen Erbgutes, der klassischen Kategorienlehre, der Ursachenmetaphysik, die genannten Scholastiker prinzipiell die goldene Mitte, natürlich entsprechend dem Stand der damaligen Forschung.

Schaut man in einem abschließenden Überblick auf die

wissenschaftliche Stellung der Scholastiker zur Natur zurück — im vorausgehenden wurde nur eine kleine Zahl herausgegriffen —, so muß man zwei Seiten unterscheiden: die systematische und die geschichtliche Bedeutung bzw. Leistung. Der überragende *systematische Wert,* der in der metaphysischen Unter- und Überbauung der Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften von damals durch Seinsprinzipien, Seinskategorien, wie Formgehalt, Zweckursache oder innere Zielstrebigkeit, qualitative Struktur, Raum- und Zeitbegriff lag, ist so sonnenklar, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Ebenso klar ist, daß kein Widerspruch zwischen diesen Seinsgehalten und den durch methodische Beobachtung erarbeiteten Gesetzmäßigkeiten der Naturwissenschaften besteht, wenngleich die Anwendung der ersteren auf diese zu einem veränderten Weltbild geführt hätte. Die *geschichtliche Leistung* weist ihre Aktiva und Passiva auf. Es bedeutet eine gewaltige Denkerkraft, daß die Scholastiker nach Jahrhunderten des Zerfalls echter Naturphilosophie, deren Werte der versubjektivierende Nominalismus der Pariser mit seinem glücklichen Zugriff zu dem Modernen in Mechanik, Astronomie, Mathematik, wie es aus der Antike zugeführt war, völlig verschüttet hatten, in einer Zeit, wo es ganz allgemein zum guten Ton des Kulturbewußtseins, der Philosophie gehörte, Aristoteles und Scholastik, vor allem ihre Naturphilosophie, auszuschalten, charaktervoll das bewährte Alte zu verjüngen suchten und dies Jahrhunderte hindurch. Die Kehrseite, die bedauerliche Schattenseite, ist die Starrheit, Enge, Unduldsamkeit, Autoritätsgebundenheit, mit der sich diese Scholastiker dem Wahren, Fortschrittlichen, Großen der genial voranschreitenden Naturwissenschaften und damit dem so notwendigen, lebendigen Einfluß auf die Weltphilosophie, mittelbar auf das allgemeine Kulturbewußtsein verschlossen.

* * *

Eine vom Aristotelismus grundverschiedene Stellung zur Natur führt der Neuplatonismus durch. Ist jener rationell, begrifflich, nüchtern geformt, so dieser durch und durch irrationell, intuitiv, gefühls- und erlebnismäßig; arbeitet jener mit sachorientierten, ins Einzelne vordringenden Analysen, so dieser mit subjektbetonter, auf die Zusammenhänge, das Ganze gehender Synthese. Sein Erstarken von rund 1400—1600 ist weitgehend durch den Niedergang des aristotelisch-scholastischen Objektivismus, Intellektualismus, andererseits durch die allgemeinen Nöte, den elementaren

Umbruch auf sozialem, wirtschaftlichem, politischem, vor allem religiösem Gebiet, durch den erwachenden Individualismus, Subjektivismus bedingt. Er trägt wie die ganze Zeit unverkennbar die Züge dieser Geistesart, er ist im letzten Grunde revolutionär. Andererseits ist er von religiöser Ergriffenheit und Bewegtheit getragen. Das gibt ihm das Mitreißende, Werbende. So unmittelbar und urwüchsig er in dieser seiner Haltung ist, so greift er doch, entsprechend dem Unfertigen und Unsicheren der Übergangsmenschen, der Übergangsepochen, dem Verwachsensein mit dem autoritätsgebundenen Mittelalter, immer wieder auf die Vorzeit zurück. In dem Sammelnamen Neuplatonismus verdichten sich der ursprüngliche Platonismus, der Platonismus der Plotinschule, der spezifisch christliche Platonismus der Väterzeit, besonders des heiligen Augustinus und des damals noch als Apostelschülers verehrten Ps.-Dionysius, wie er durch Skotus Eriugena und Meister Eckehart vertreten ist, die jüdische Kabbala, die arabische Emanationslehre zu einem untrennbaren Ganzen.

So transzendent, weitflüchtig auf den ersten Blick diese Einstellung erscheint und in vielen Motiven auch bleibt, so arbeiten doch in ihr verschiedene Seharten und inhaltliche Überzeugungen, die fruchtbar für ein neues Verhältnis zur Natur sind, die dem erwachten Willen zur Naturbewältigung, theoretischer und praktischer, entgegenkommen. Dahin gehört vor allem der Zusammenhang, das Ineinandergreifen der geistigen und irdischen, körperhaften Sphäre mit ihren reich gegliederten, stufenweise gestaffelten Untersphären. Daher die Schätzung, die Erwartungen inbezug auf Astrologie, Magie, Wahrsagerei. Noch mehr: das Geistige, Seelische, Belebende, ragt tief innerlich bis zum Wesensmäßigen, Formgebenden in das Körperliche, Materielle hinein: als Weltseele, als dynamisch sich auswirkende Form in die passive, aufnehmende Materie bei G. Bruno, als Archeus, d. h. unsichtbarer, unbewußt lenkender und bildender höherer, feinerer Stoff, ein Mittelding zwischen Körper und Geist, bei Paracelsus, als empfindender Lebensgeist bei dem älteren Helmont, als lenkende Zentralmonade bei dem jüngeren Helmont, als Weltseele und von ihr ausgehende Einzelgeister bei Agrippa von Nettesheim, als Wärme bei Cardano, als Licht bei Patrizzi, als die die Materie belebenden Körperformen, die ihrerseits Modifikationen, Teilhabungen an der einen Intelligenz sind, bei dem averroisierenden Caesalpinus, als die von der Seele des alles bewegenden Himmels, einem Mittleren zwischen Geistigen und Körper-

lichen, ausgehende Wärme bei dem aristotelisierenden Cremonini, als Weltseele und Einzelseelen von ätherischer Körperlichkeit bei Campanella, der wie in seiner ganzen Richtung so auch in seiner Naturlehre aristotelisch-thomistische und telesianisch-neuzeitliche Motive ineinandersetzt.

Diese Züge der führenden neuplatonischen Naturphilosophen der Übergangszeit zeigen, wie der Grundgedanke der Emanationslehre, des stufenweisen Abstieges vom Geistigen zum Körperlichen im ursprünglichen Neuplatonismus, verstärkt durch Umbiegungen der aristotelischen Materie-Form-Theorie, in den praktischen und theoretischen Dienst der Naturerschließung gestellt wurde, wie sich daraus die synthetische Ganzheitsschau als Theorie ergibt, wie damit im Prinzip der Grundgedanke der praktisch sich auswirkenden Astrologie, Magie, Wahrsagerei gegeben ist. Mit dieser streng apriorischen Einstellung verbindet sich die Wende zum Beobachten, der Wille zum Experiment, die Absage an das Bücherwissen, die Autorität. Vom Wollen aber zum Können, vom Ahnen zur klaren Erkenntnis ist noch ein weiter Weg. Dieses unfertige, tastende Ineinander kommt u. a. darin zum Ausdruck, daß an Stelle der hergebrachten vier Elemente, Wasser, Erde, Luft, Feuer, drei andere, Salz, Quecksilber, Schwefel, als Träger bestimmter Qualitäten und Erscheinungen, wie bitter, beweglich, brennbar, gesetzt, daß Sammlungen von Naturgegenständen, von Steinen, Pflanzen, Tieren, angelegt und klassifiziert werden, daß etwa dem Zusammenhang von Krankheitserregern und Krankheitssymptomen nachgegangen wird.

So phantastisch, abenteuerlich diese Bewegung als Ganzes ist, wie es in Goethes Faust und andern Literaturerzeugnissen anschaulich und wahrheitsgetreu geschildert wird: der positive Nutzen derselben ist die Anbahnung der Einheit des ganzen Weltkosmos, der siderischen und irdischen Sphären, des Zusammenhanges alles Naturgeschehens, die größere Freiheit gegenüber der alles beherrschenden Führerschaft des Aristotelismus mit seiner so ganz anders gerichteten Klassifikation und Bewertung. So scharf sich, oberflächlich gesehen, die nachher zu besprechende dritte Haltung der neuzeitlichen exakten Naturforschung von ihr abhebt, sie ist ihr doch weitgehend verpflichtet, insofern ihr die Wege freigemacht wurden, abgesehen davon, daß manche einzelne Motive des Neuplatonismus in das neue Naturbild übergingen, selbst in die Philosophie; man denke an Spinoza und Leibniz und ihren Zusammenhang mit G. Bruno, Helmont und andere Gelehrte dieser Zeit, an ihre Monadenlehre.

So paradox es klingt, so getreu entspricht es dem geschichtlichen Werden der klassischen, spezifisch neuen Naturauffassung: sie ist streckenweise aus dem apriorischen, synthetischen Geist des Platonismus geboren. Der eigentliche methodische Hebel der grundlegenden Mechanik und der sie voraussetzenden Einzelwissenschaften, die mathematisch-physikalische Analysis, vor allem ihre Seele, die Hypothesis, ist dem großen Intuitionisten und Metaphysiker, dem mathematisch genialen Platon zu verdanken. An ihn knüpft bewußt Galilei an. Kopernikus bekennt ausdrücklich in der Vorrede zu dem Paul III. gewidmeten Lebenswerk De revolutionibus orbium coelestium, die Anregung zu seiner neuen Ansicht über die Erdbewegung von den Pythagoräern, also echten Geistesverwandten der Neuplatoniker, empfangen zu haben. Der gemütvolle, echt schwäbische Keppler aber wäre ohne den kindlichen, ästhetisierenden Glauben an die vielgerühmte Sphärenmusik, die wir grobsinnliche Menschen bloß mangels entsprechender Organe nicht vernehmen, vielleicht nicht zur Feststellung der drei berühmten Gesetze der Planetenbewegung gekommen. Eine durch seine Schriften sicher bezeugte Tatsache ist, daß er von der Sphärenmusik als einem heuristischen Prinzip ausging, um sie exakt zu bestätigen. Ebenso überraschend und aufschlußreich zeigt die Entwicklungsgeschichte des vielseitigen, kenntnisreichen, intuitiven Leonardo da Vinci, wie, entsprechend dem Stand der Naturauffassung seinerzeit, aprioristische Ahnungen oder Voraussetzungen und methodisches Wissen sich kreuzen und wie sich selbst Galilei erst nach und nach auf Grund jahrelangen Suchens und Beobachtens von den hergebrachten Anschauungen löste.

* * *

Da im vorausgehenden schon mancherlei Licht auf die Entstehungsgründe bei der Herausbildung des neuzeitlichen Naturbildes durch die exakten Naturforscher als dritter Haltung neben den Aristotelikern und Platonikern gefallen ist, da darauf ausführlicher in dieser Zeitschrift bei anderer Gelegenheit eingegangen wurde[1], so genügt hier eine gedrängte Wiedergabe der *Wesenszüge der Methode* und der *Hauptinhalte* der neuen Naturwissenschaften, mit Hervorhebung des Gegensätzlichen zur bisherigen Naturauffassung.

[1] Der Geist des Philosophierens Descartes': Schol 12 (1937); vgl. des Verfassers Beitrag zu der Mailänder Festschrift Cartesio 1937 sowie „Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant", Paderborn 1940.

Der Forscher kombiniert eine Möglichkeit, etwa, das Naturgesetz verläuft in dieser Richtung, er macht also eine apriorisch erdachte Hypothese im Sinne Platons. Von ihr geleitet, tritt er an die Naturvorgänge heran. Er zerlegt sie, in Wirklichkeit oder in Gedanken, z. B. im Spektrum, in der Retorte, oder indem er die verschiedenen Bedingungen scheidet, unter denen die Gravitation erfolgt, Bedingungen wie Masse und Abstand. Er berechnet exakt die Größe derselben, z. B. die Zeit, das Gewicht, die Schnelligkeit. Er bestimmt, wiederum streng mathematisch, das gegenseitige Verhältnis derselben, drückt ihre Abhängigkeit in einer Funktionsformel aus, wie es etwa Descartes in der analytischen Geometrie mit Hilfe der Ordinate und Abszisse tut — metodo resolutivo Galileis. Er rekonstruiert abschließend den wirklichen Vorgang, indem er ihn als die Summe aller einzelnen Momente oder Bedingungen zusammenfaßt — metodo compositivo Galileis. Stimmt dieses Ergebnis der Beobachtung, wie beim freien Fall, bei den Bewegungsgesetzen der Planeten, mit der gemachten Hypothese überein, so hat sie den Grad hoher Wahrscheinlichkeit. Stimmen apriorische Annahme und nachträgliche Erfahrung nicht überein, so wird erstere entweder vollständig fallen gelassen oder es werden Verbesserungen an ihr vorgenommen. Im Lichte der so veränderten Hypothese macht sich der Forscher von neuem an die Beobachtung, zerlegt wiederum den zu untersuchenden Vorgang, berechnet die einzelnen ihn ermöglichenden Bedingungen, bis sich Hypothese und Wirklichkeit decken. Sind auf dem gleichen Weg alle andern Hypothesen oder Möglichkeiten durch methodische Beobachtung ausgeschlossen, so ist die ursprüngliche Hypothese zum Rang einer sicheren wissenschaftlichen Theorie erhoben.

Damit ist die Arbeit des Forschers abgeschlossen. Das Ergebnis wird in einer mathematischen Formel ausgedrückt. Es beschränkt sich auf die Darstellung des Quantitativen, der Phänomene, der Gesetzmäßigkeiten des Geschehens, mit Ausschluß aller weiteren Annahmen, vor allem metaphysischer, wie des substantiellen Trägers innerer, bleibender Kräfte. Der ganze Wesensunterschied dieser von Galilei theoretisch eindeutig entworfenen und praktisch immer von neuem durchgeführten, mathematisch-physikalischen Analysis zur bisherigen Arbeitsweise, namentlich der naturphilosophischen des Aristoteles, ist klar. Hier ist der Ausgangspunkt nicht eine apriorische Annahme, sondern die Erfahrung, der sinnliche Gegenstand. In der Durchführung wird dieser aber nicht methodisch zerlegt, sondern in seiner schlichten Gegebenheit hingenommen, beschrieben, mit anderen verglichen. Das Endziel ist die Klassifikation, vor allem das Herausarbeiten der inneren, metaphysischen Seinsgründe der Erscheinungen durch Abstraktion, also der den Erscheinungen zugrundeliegenden nächsten Ursachen wie Anlagen, Kräfte, Dispositionen, letztlich der alles das tragenden bleibenden Substanz, des unveränderlichen Wesens. Die mathematische Berechnung scheidet aus, ebenso die rechnerische, exakte Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses, der Funktionen der einzelnen Momente.

In dem mit dieser Methode gegebenen Positivismus und mathematischen Mechanismus sind bereits hochbedeutsame, auf die Inhalte gehende *Unterschiede zwischen der alten und neuen Naturauffassung* enthalten: vor allem die Ausscheidung der Form- und Zweckursachen, auf die die alte Naturphilosophie soviel Wert legte, ebenso der qualitativen Unterschiede, der Innenkräfte, der qualitates occultae, die ehedem so reichlich vergeben wurden. Die grund-

legende Sonderwissenschaft der neuen Naturwissenschaften ist die Mechanik. Hier der scharfe Gegensatz zwischen der antiken und modernen Bewegungslehre: diese räumt mit dem Unterschied zwischen natürlicher und gewaltsamer Bewegung auf, der Bewegungszustand erfolgt nicht von innen, durch das Streben nach dem sog. natürlichen Ort; er wird dem Körper vielmehr von außen mitgeteilt, er beharrt gemäß dem Trägheitsgesetz aus sich ewig. Die neue Astronomie arbeitet weiter in der Vereinheitlichung der Natur und in der Beseitigung der Anthropomorphismen: alle Körper des Weltalls sind aus derselben Materie gebildet; der Wertunterschied zwischen oben und unten, vornehm und gering ist Phantasie; das Gravitationsgesetz regelt Abstand und Bewegung aller Körper, die ehedem von Intelligenzen und deren Streben nach dem Unbeweglichen Beweger geschoben wurden; die Erde ist zu einem verschwindenden Planeten neben andern Gestirnen geworden, aus ihrer bedeutungsvollen Zentralstellung herausgeworfen. Endlich setzt die neuzeitliche Korpuskular- und Atomtheorie bei einem andern Kernstück der aristotelisch-mittelalterlichen Naturphilosophie ein, das noch in der Übergangszeit die Geister beschäftigte: der Körper besteht aus letzten Teilen, die sich nur durch Gestalt und Größe unterscheiden, unveränderlich sind, mithin nicht ineinander übergehen können.

Die belebende Seele, *der tragende Geist dieser Bewegung*, wodurch in den schöpferischen Genies die besten Kräfte entbunden, die Intellektuellen erfaßt wurden, das populäre Bewußtsein, die innere Teilnahme der Zeit gebildet, der objektive, über den Einzelnen stehende, formende Geist geschaffen wurde: dieses Ethos bzw. Pathos ist der seit dem Ausgang des Mittelalters immer elementarer vorandringende Wille zur Weltimmanenz, zur theoretischen Erschließung, zur machtfördernden Ausbeutung, zum ästhetischen, genießerischen Verkosten des Diesseits, tiefer, innerlicher gesehen, zum vollen Durchbruch der Persönlichkeit, des Ich, des Individuums. Durch das Ressentiment gegen die wirkliche oder vermeintliche Vorenthaltung dieser Rechte im Mittelalter mit seiner einseitigen Transzendenz, Weltflucht, Autoritätsgebundenheit, Metaphysik, Theologie erhält diese Bewegung die ihr eigene Lebendigkeit, Schwungkraft, Dynamik. Dieses Mittelalter ist bereits dank der Arbeit der Übergangszeit überwunden, vergessen.

Schon die Übergangszeit hat aber auch *positive Dienste* geleistet: man hat angefangen, die Natur, ihre Einzelgegenstände methodisch zu befragen. Außer den genannten, wie Paracelsus, kommt hier vor allem der noch dieser Epoche angehörende Bacon von Verulam in Betracht. Trotz Justus Liebig und anderer Gegner hat er teilweise die Methoden entwickelt, die ganz im Geist der modernen Forschung liegen, wenngleich er sich der Mathematik und damit dem Einfluß auf die Modernen verschlossen hat und letztlich echt

aristotelisch-scholastisch auf die Gewinnung von metaphysischen Formeln als den Gesetzen des Handelns hinzielt.

Unvergleichlich größer und befruchtender ist der Dienst, den die Übergangszeit als *Vorarbeit dem 17. Jahrhundert* erwiesen hat. Die Renaissance der Antike hat nicht bloß, wie oft einseitig betont wird, die Form, die Sprache, die Kunst der klassischen Zeit erneuert, sondern auch deren Mathematik, Mechanik, Astronomie, Physik, Atomistik. Die geschichtliche Forschung hat diese Zusammenhänge, ohne die die Ausbildung der modernen mathematischen Naturwissenschaften nicht zu denken ist, mehr und mehr aufgedeckt. Diese Zusammenhänge führen teilweise unmittelbar auf die Antike, teilweise mittelbar durch die Pariser Nominalisten und ihre neuschöpferische Anknüpfung an die antiken Bildungsschätze. Pierre Duhem und andere Forscher haben in bahnbrechenden Einzelforschungen und zusammenfassenden Würdigungen, Inhalte, Methoden, Verbindungswege, die von der Antike zum 14./15. und von da zum 16./17. Jahrhundert führen, aufgezeigt. Analytische Geometrie, Heliozentrismus, Bewegungsbegriff, Trägheitsgesetz, Infinitesimal- oder Differentialrechnung waren, mehr oder weniger klar, in Ansätzen oder in weiterer Ausführung dem Altertum und dem 14./15. Jahrh. ebenso bekannt, wie Gassendi und andere Franzosen die atomistische Struktur der Materie erneuerten, die Demokrit und Epikur oder auch Anaxagoras lehrten. Die Hypothese, d. h. die apriorische, durch Angeborensein bedingte Annahme von allgemeingültigen, notwendigen, speziell auch von mathematischen Wahrheiten und deren volle Erkenntnis durch Bestätigung in der Erfahrungswelt ist so klar und fein in den Dialogen des Platon, etwa im Menon, beschrieben, daß die begeisterte Beschäftigung mit Platon, die reiche Übertragungs- und Erklärungsliteratur dieses Kernstück der platonischen Erkenntnislehre und naturwissenschaftlichen Methodik in den Blickpunkt der humanistisch und naturwissenschaftlich bewegten Zeit stellen mußte. Florenz war der Mittelpunkt der Platonbewegung, Padua ein Zentrum des scholastikfreien Aristotelismus. Nachdem Galilei kurze Zeit in Pisa gearbeitet hatte, machte er während der achtzehn Jahre seiner Professur in Padua bis 1610 und in den folgenden Jahren seiner Tätigkeit in Florenz seine bahnbrechenden Entdeckungen, veröffentlichte er seine die ganze Zeit in Spannung haltenden Hauptschriften. Von vornherein sind damit die Zusammenhänge mit der Antike gegeben, wie sie nachträglich ausdrücklich von ihm bezeugt werden.

*Galilei* ist es in der bewußten, gewollten genialen Ein-

seitigkeit des Mathematikers, Physikers, Astronomen, des Antimetaphysikers, mit dem Scharfsinn und der Exaktheit des die neue schöpferische Art, die mathematische metodo resolutivo e compositivo theoretisch ausbildenden und praktisch durchführenden Bahnbrechers, mit der Intuition, Kombination, Ausdauer, Erfinderfreude des Entdeckers von bislang ungeahnten Welten, Vorgängen, Strukturen, der den eigentlichen Trennungsstrich zwischen Antike und Moderne, Aristoteles und Newton, Naturphilosophie und Naturpositivismus zieht. Natürlich geht damit sein Siegeszug über Trümmerfelder unvergänglicher Naturmetaphysik; denn er kennt nur Zahlen, geometrische Gebilde, Bewegung, höchstens noch Masse; er scheidet Formen, Qualitäten, Kräfte, Zwecke restlos aus: radikaler Positivismus und Mechanismus. Freilich verläuft auch sein Weg nicht gradlinig; es ist packend zu lesen, unter anderm in dem Briefwechsel mit Kepler, wie hart er um die Freilegung des von ihm geahnten Weges, um die Erreichung des von ihm erstrebten Hochzieles mit sich und den Widerständen der Zeit ringen mußte. Daß aber diese streng quantitative, einseitig mathematische Naturerklärung im Zuge der Zeit lag, daß sie über die engeren Fachkreise der Naturforscher hinaus tief, lebendig die gesamte Wissenschaft, speziell die Philosophie, erfaßte, sieht man klar an dem gewaltigen Siegeszug, den kurz darauf (um 1650) der Cartesianismus antrat. Descartes arbeitet als Philosoph und Mathematiker, nicht als Naturforscher, wo er vielfach andere, aprioristisch-konstruktive Methoden befolgte, ebenfalls ein ausschließlich mit Größe und Bewegung rechnendes Naturbild aus.

Zwischen den Pariser Nominalisten des 14. Jahrhunderts und den jüngeren Naturforschern, etwa Kopernikus und Leonardo da Vinci, bis auf Galilei liegt ideell ein weiter Weg. Die einzelnen Meilensteine desselben zu bezeichnen, würde hier zu weit führen. Es genügt zu bemerken, wie ungeklärt und friedlich das Alte und Neue, das Apriorische und Exakte, das Intuitive und wissenschaftlich Geformte in den Entwürfen, Beobachtungen, Einfällen der mehr als 5000 Manuskripte des *Leonardo da Vinci* (1452—1519) nebeneinanderliegen, wie *Kopernikus* in seinem umstürzenden Werk (1543) nur Wahrscheinlichkeitsgründe für die Erdbewegung vorbringen konnte, derart, daß sein Herausgeber, der protestantische Osiander, in der von ihm hinzugefügten Vorrede schreiben konnte, die neue Lehre beanspruche bloß eine denkbare Hypothese zu sein. Es war das Werk des der Arbeitsweise Galileis nahestehenden *Kepler,* der in unverdrossener Kleinarbeit, in methodischen Beobachtungen und

Berechnungen die nachträgliche exakte, mathematisch-empirische Bestätigung der Richtigkeit des Heliozentrismus gab.

Den Abschluß und Höhepunkt der Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaften bis rund 1800 bezeichnet *Newton*, nicht als ob neben und nach ihm nicht im Einzelnen inhaltlich manches Bedeutsame beobachtet und gefunden wäre, etwa durch Maupertuis, d'Alembert, Lambert, den großen Gegner Newtons Euler, Jakob und Johann Bernoulli. Erkenntnistheoretisch oder reflex hat sogar erst das 18. Jahrhundert den Positivismus, Mechanismus grundgelegt. Kepler und vor allem Galilei kümmerten sich überhaupt nicht um den kritischen Nachweis der Berechtigung ihres Vorgehens, sie waren ausschließlich Beobachter, Erfinder. Newton war sich freilich reflex der Grenzen des streng naturwissenschaftlichen, positivistischen Vorgehens bewußt, er schied es scharf von der Metaphysik der Natur ab, er wehrte dem Übergreifen der exakten Arbeitsweise in die Ontologie und Theologie, wie schon aus seiner mystisch verstiegenen Auffassung vom Raum als dem Sensorium Gottes erhellt, unterbaute aber seine Astronomie und Physik nicht durch eine Erkenntnistheorie der exakten Wissenschaften. Erkenntniskritische Beiträge zur Begründung der klassischen naturwissenschaftlichen Methoden und des durch sie gewonnenen Weltbildes lieferten Berkeley, in seiner Weise Hume, ferner Lambert, vor allem d'Alembert in seinem berühmten Discours préliminaire zur Encyclopädie, wo er an Bacons psychologisch orientierte Einteilung des wissenschaftlichen Globus anknüpfend, in vielbewunderter, einflußreicher Einseitigkeit den strengen Positivismus durchführt und als einzigmögliche philosophische Haltung zu erweisen sucht, wodurch er maßgebend den Positivismus des Turgot und besonders des August Comte bestimmte. Der tiefste Sinn der Kritik der reinen Vernunft Kants, insofern sie für das theoretische Erkennen, das begriffliche Bestimmen eines in der Erfahrung gegebenen Objektes Positives abwirft, ist die kritische Grundlegung des vorgefundenen Newtonschen phänomenalen Weltbildes, von dem er deshalb dogmatisch ausgeht[2].

Daß Newton durch die Erfindung bzw. den Ausbau der Differentialrechnung, durch seine geniale Entdeckung des Gravitationsgesetzes, das alles Naturgeschehen einheitlich regelt, das nur bewegte Masse und Raumbestimmtheit kennt, das nur Beziehungen in einer mathematisch ausdrückbaren Funktionsformel beschreibt, alle metaphysischen und selbst alle weiteren physikalischen Erklärungen prinzipiell aus-

[2] Vgl. des Verfassers „Geschichte der Erkenntnislehre".

scheidet, den Höhepunkt und Abschluß der bisherigen Entwicklung bedeutet, ergibt sich u. a. aus der geschichtlichen Tatsache, daß er, trotz der verfehlten und scharf bekämpften Licht- bzw. Emissionstheorie, der unbestrittene Alleinherrscher ist. Nicht nur die Landsleute, Forscher und Regierung, selbst das Volksbewußtsein, feiern ihn, sondern auch die Deutschen und andere Nationen, in erster Linie die Franzosen. Es erfolgt auf der ganzen Linie die scharfe Absage an die aprioristische, konstruktive, deduktive Methode des in anderer Beziehung mit den neuen Wissenschaften gehenden Descartes, der jahrzehntelang die Metaphysik, das Philosophieren seiner Landsleute und weit darüber hinaus maßgebend im antischolastischen Sinn bestimmt hatte, sowie an seine aprioristisch-konstruktiv entworfene Kosmogonie mit ihrer Wirbeltheorie. In diesem Zusammenhang muß auch auf die unbekannte Tatsache hingewiesen werden, die ein Durcharbeiten der verschütteten Scholastik des 18. Jahrhunderts ergab und die ebenfalls ein überwältigendes Zeugnis für die damalige Herrschaft des Newtonschen Naturbildes ist: die bis zur Begeisterung gehende Hochschätzung, mit der sich die katholischen Denker in ihren Werken über ihn ergehen. Zwischen Galilei (1564—1642) und Newton (1642 bis 1724) liegt zeitlich ein ziemlich weiter Weg. Der theoretische Abstand ist aber unvergleichlich geringer als zwischen Leonardo da Vinci, Kopernikus, den Pariser Nominalisten oder gar dem Aristotelismus und Neuplatonismus der Übergangszeit und Galilei. Forscher wie der Chemiker Robert Boyle, der vielseitige Mathematiker, Physiker, Astronom Christian Huyghens bezeichnen einige der weithin sichtbaren Meilensteine.

Eine Frage drängt sich dem pragmatischen Geschichtsphilosophen am Schluß dieser Wanderung durch die Naturauffassung der hier behandelten Epoche mit den drei grundverschiedenen Heeresstraßen der Aristoteliker, Neuplatoniker, Naturforscher auf: liegt es an dem Geist dieser Kultur, zeugt es von Rückgangserscheinungen dieser in anderer Hinsicht so tief, mächtig, fruchtbar bewegten Zeit, geht es über das Menschenmögliche hinaus, daß der Reichtum, die Schönheit, die Klarheit der damals naturwissenschaftlich erarbeiteten Wahrheiten und die Tiefe, Unwandelbarkeit, Weite gewisser Grundwahrheiten der antik-scholastischen Naturphilosophie nicht harmonisch aufgearbeitet wurden, wie es für seine Zeit Aristoteles, gleich groß als Denker wie als Naturforscher, der Sohn des einzigartigen begabten Griechentums, vermocht hat?

# Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie.

## Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Nachdem der überaus reiche Bestand an handschriftlichen Zeugnissen aus der ältesten scholastischen Schule im deutschen Raum und damit bereits die überragende Bedeutung für die Theologiegeschichte des 12. Jahrhunderts festgestellt war[1], sind eine Anzahl weiterer Veröffentlichungen erschienen, die diese Forschungen auf den deutschen, mehr aber noch auf den außerdeutschen Kulturkreis ausdehnten[2]. Diese neuen Funde machen es uns immer mehr möglich, nun der schwierigen Frage der Abhängigkeit der einzelnen Werke der Schule weiter nachzugehen und damit erst die wichtige Entwicklungslinie, die aus der Patristik zur Scholastik führt, aufzuspüren.

### 1. Die Sententiae Atrebatenses.

Einen sehr wertvollen Beitrag zu dieser Frage hat vor allem O. Lottin in seinem Artikel über die Anfänge der Schule Anselms von Laon geliefert[3]. An Hand des von ihm neugefundenen Sentenzenwerkes von Arras: Divina essentia teste Augustino, ineffabilis est, das er die Sententiae Atrebatenses genannt hat, untersuchte der eifrige Gelehrte dessen Stellung im Gesamtrahmen der bisher bekannten systematischen Werke der ersten scholastischen Schule.

---

[1] H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Geschichte der Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen, Münster 1936.

[2] *O. Lottin,* Aux origines de l'école théologique d'Anselme de Laon: RechThéolAncMéd 10 (1938) 102—122; *Ders.,* Les „Sententiae Atrebatenses": ebd. 205—224, 344—357; *F. Stegmüller,* Sententiae Berolinenses. Eine neugefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon: ebd. 11 (1939) 33—61; *A. Wilmart,* Une rédaction française des Sentences dites d'Anselme de Laon: ebd. 119—144; *A. Landgraf,* Probleme des Schrifttums Brunos des Kartäusers: CollFranc 8 (1938) 542—590; *O. Lottin,* Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon: RechThéolAncMéd 11 (1939) 142—259, 303—323. Vgl. zu diesen Arbeiten: *H. Weisweiler,* Neue Forschungen zur ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux: Schol 16 (1941) 105—110.

[3] Aux origines de l'école théologique, a. a. O.

Er kam zu dem Ergebnis, daß sich wohl folgende zwei Entwicklungslinien der frühesten scholastischen Sentenzenwerke heute aufzeigen lassen: Sententiae Atrebatenses — Prima rerum origo — Sententiae Anselmi und als zweite daneben: Sententiae Atrebatenses — Sententiae divinae paginae. Damit wäre also die Sammlung von Arras die älteste uns heute bekannte systematische Sentenzensammlung der Theologie.

Gehen wir diesen Spuren nach. Das ist jetzt nach der vorzüglichen Erstedition der Sententiae Atrebatenses durch ihren Auffinder[4] möglich geworden. Lottin hat bereits im Apparat seiner Ausgabe die Parallelstellen mit den beiden Werken, die Fr. Pl. Bliemetzrieder herausgab[5], den Sententiae divinae und den sog. Sententiae Anselmi, angegeben. Außerdem führte er Parallelstellen aus andern Werken der Schule an, wie aus Potest queri, quid sit peccatum[6], Deus de cuius principio[7] und aus den von G. Lefèvre wie Bliemetzrieder herausgegebenen Einzelsentenzen[8].

Zunächst konnte nun eine genauere Nachprüfung eine Reihe *weiterer Parallelen aus den Sententiae divinae paginae und den Sententiae Anselmi* feststellen.

So sind z. B. gleich- oder ähnlichlautende Ausführungen mit den Sententiae divinae paginae noch in den Sent. Atreb. zu finden S. 213, 7—10 der Edition Lottins = ed. Bliemetzrieder 19; S. 217, 32—34 = ed. Bl. 41; S. 218, 1—15 = ed. Bl. 26; S. 349, 128—132 = ed. Bl. 44f.; S. 350, 1—3 = vgl. ed. Bl. 46; S. 350, 11—12 = ed. Bl. 43. Auf die Sententiae Anselmi könnte noch hingewiesen werden auf S. 213, 89—93 = ed. Bl. 53; S. 214, 5 = Bl. 76; S. 215, 9—11 = ed. Bl. 72; S. 215, 14—20 = ed. Bl. 73; S. 215, 36—39 = ed. Bl. 72[9]. Parallele zu Potest queri ist ferner S. 212, 76—78 = ed. Weisweiler 262, 5—9 und S. 213, 90—94 = ed. Weisweiler 262, 25—30. Aus der Bußlehre Cum remissione peccatorum ist eine gleiche Stelle anzumerken zu S. 345, 46—48 = ed. Bl. 123. Aus der Ehelehre Cum omnia sacramenta erscheinen als weitere Parallelstellen S. 352, 8—13 = ed. Bl. 150; S. 352, 24—30 = ed. Bl. 150; S. 353, 1—2 = ed. Bl. 150; S. 353, 59—69 = ed. Bl. 142; S. 354, 79—89 = ed. Bl. 141; S. 355, 143—145 = ed. Bl. 147; S. 355, 158

[4] Les „Sententiae Atrebatenses", a. a. O.

[5] Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster 1919.

[6] ed. Weisweiler: Schrifttum 260—269.

[7] ed. Weisweiler: RechThéolAncMéd 5 (1933) 254—268.

[8] *G. Lefèvre,* Anselmi Laudunensis sententiae excerptae, Mediolani Aulercorum 1895; *Ders.,* Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux, Lille 1898; *Fr. Pl. Bliemetzrieder,* Autour de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon: RechThéolAncMéd 1 (1929) 462—480; *Ders.,* Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon: ebd. 2 (1930) 54—75.

[9] Auf die Frage, ob für diese Stellen die Sententiae Anselmi oder die mit ihr vielfach gleichlautende Sammlung Prima rerum origo in Frage kommen, wird weiter unten eingegangen werden.

bis 160 = ed. Bl. 140. Auf S. 355/356, 1—4 und S. 357, 63—66 wäre ein Hinweis auf die Simonielehre: Simoniaca haeresis a Symone mago (ed. Lefèvre, Les variations 50) noch anzubringen.

Es ist sehr schade, daß Lottin keine *Parallelstellen aus der Sentenzensammlung Prima rerum origo* (10) beigegeben hat; er verweist hier nur auf die von A. Boon vorbereitete Ausgabe, die die Parallelen angeben werde. Ein Vergleich mit der Überlieferung von Prima rerum origo in Wien, Cod. lat. 854 (W) und in München Clm 2598 (aus Alderspach = A) ergab die auffallende Tatsache, daß mit Ausnahme ganz weniger Texte sich alle durch die oben genannten beiden größeren Sentenzenwerke, die Sententiae divinae paginae (Sent. div. pag.) und die sog. Sententiae Anselmi (Sent. Ans.) wie die aufgeführten Einzelabhandlungen nicht gedeckten Ausführungen der Sententiae Atrebatenses (Sent. Atreb.) durch Texte aus Prima rerum origo (Pr. rer. or.) belegen lassen. Dabei zeigt sich, was noch auffallender ist, daß keine Überdeckungen einzelner Stellen aus diesen Werken in den Sent. Atreb. vorkommen, sondern daß die einzelnen Stücke dieser drei Werke in den neuveröffentlichten Sentenzen von Arras *nebeneinander* stehen. Es wechselt also säuberlich getrennt das eine Werk das andere ab. Ein Überdecken tritt nur dort ein, wo die Sent. Ans. und Pr. rer. origo den gleichen Wortlaut haben. Aber auch hier kann in einer Reihe von Fällen an Hand der kleinen Abweichungen festgestellt werden, welches der beiden Sentenzenwerke für die Arras-Sentenzen in Frage kommt. Das soll ein zunächst noch einfaches Beispiel zeigen. Greifen wir eine auch dogmengeschichtlich wertvolle Stelle aus der Lehre von der Erbsünde heraus. Hier heißt es in den einzelnen Sammlungen:

| Sent. Anselmi (ed. 76) bzw. Pr. rer. or. (Clm 2598, fol. 32$^{v}$ f.) | Sent. div. pag. (ed. 32 f.) | Sent. Atreb. (ed. 214 f.) |
|---|---|---|
| Si anima ... propagatur ab anima vel secundum totam vel secundum partem. Si secundum totam | | |
| tunc EADEM ANIMA PER UNUM IN PENA, PER ALIUM IN GLO- | A corpore *non traducitur*, quod satis patet. *Ab anima* non, *quia nec a tota nec a parte. A tota non, quia* sic non fit traductio. | Item anima *non traducitur ab* alia *anima, quia neque a tota neque a parte. A tota non, quia* EADEM ANIMA PER UNUM IN PENA esset et PER ALIUM IN GLORIA. Neque *a* |

| | | |
|---|---|---|
| RIA est ... | Item *a parte* non, *quia nullam habet* ... Alii dicunt, quod anime non *traducuntur*, immo *corpora tantum* ... | *parte, quia nullam habet. Corpus* vero *tantum traducitur.* |
| (ed. 72:) Itaque a corpore. Corpus igitur VEL ANTE ANIMATIONEM peccatum HABUIT VEL denique ANIMATUM peccatum CEPIT HABERE. UNDE autem POSTEA ASSUMERET, QUOD PRIUS NON HABUIT, SI ET ANIMA ET IPSUM corpus MUNDUM FUIT? ITAQUE prius peccatum HABUIT. | Item *si* in *corpore traducto* est, *tunc vel est spiritualis immunditia* id est peccatum *vel corporalis. Sed si corporalis,* | Sed *si* peccatum secundum *corpus traducitur, tunc in corpore traducto vel est spiritualis immunditia vel corporalis. Sed si corporalis,* tunc VEL ANTE ANIMATIONEM HABUIT illam VEL ANIMATUM HABERE CEPIT. Sed SI IPSUM ET ANIMA MUNDUM FUIT, UNDE POSTEA SUMERET, QUOD PRIUS NON HABUIT? ITAQUE ante animationem HABUIT. |
| (Clm 2598, fol. 36v:) Sicut ergo corporalis corruptio, uti patet in LEPROSO, non transit in spiritualem, sic spiritualis nequit transire in corporalem. | tunc homo *deberet dampnari* pro eo *plus quam* si in luto coinquinaretur. *Item ibi spiritualis non est, quia spiritualis non* debet *esse nisi in rationabili creatura.* | Sed propter corporalem immunditiam non *deberet dampnari plus quam* LEPROSUS pro lepra. *Item spiritualis non est ibi, quia spiritualis non* est [nisi] *in rationali creatura.* |

Es ergibt sich aus dieser Gegenüberstellung der drei Werke folgendes Bild: Jeder einzelne Satz, ja fast jedes Wort der Sent. Atreb. ist durch die beiden anderen Werke belegt und zwar ohne daß sich diese beiden Sammlungen überschneiden. Im 1. Absatz der Sent. Atreb. „Item anima" ist der erste Satz zunächst aus den Sent. div. pag. genommen. Gewiß sind bei der Gleichheit des Problems auch die Ausführungen der Sent. Ans. bzw. der ihr hier gleichlautenden Pr. rer. or. ähnlich; aber gerade dadurch läßt sich sehen, daß nicht die Anselmsentenzen, sondern die Sent. div. pag. mit den Arras-Sentenzen übereinstimmen, da die kleinen Verschiedenheiten im Satzbau usw. bezeichnend sind: die Seele wird nicht von einer Seele hervorgebracht, weil sie weder aus der ganzen Seele noch von einem ihrer Teile entspringen kann. Nec a tota nec a parte schreiben hier die Sent. Atreb. mit den Sent. div. pag., während die Sent. Ans. sagen: vel secundum totam vel secundum partem. In der Begründung, warum die Seele nicht „a tota anima" genom-

men sein kann, folgen die Arras-Sentenzen aber bereits dem Wortlaut der Sent. Ans. Denn hier bringen die Sent. div. pag. eine ganz andere Begründung: es würde dann überhaupt kein Hervorbringen stattfinden, da es sich um die gleiche Seele handelte (A tota non, quia sic non fit traductio). Die Sent. Ans. lösen: eadem anima per unum in pena, per alium in gloria esset. Und das übernehmen auch die Sent. Atreb. Umgekehrt aber ist das Gleichheitsverhältnis bei der Antwort auf die zweite Frage, warum die Seele nicht „a parte animae" hervorgebracht werden kann. Denn nun ist die Formulierung der Arras-Sentenzen der der Sent. div. pag. gleich: die Seele kann nicht von einem Teile der Seele hervorgebracht werden, weil die Seele keine Teile hat: quia nullam [partem] habet. So schreiben wörtlich auch die Sent. Atreb. Die Sent. Anselmi aber bringen einen anderen Ausdruck: Per partem autem propagari quomodo potest res carens partibus.

Alle drei Werke stellen sich anschließend die Frage: Wird nur der Körper von den Eltern weitergegeben, dann muß auch in ihm der Grund der Erbschuld liegen. Sie könnte eine geistige oder körperliche Unreinheit sein. Wäre sie eine körperliche, so müßte der Körper die Schuld entweder vor seiner Belebung mit der Seele oder mit ihr zugleich erhalten. In der Beseelung kann der Körper die Schuld nicht erhalten haben, da die Seele selbst rein und ohne Schuld ist. Also müßte sie bereits vorher in dem Körper sein. Dann aber darf der Mensch der Erbsünde wegen nicht gestraft werden, ebensowenig wie ein Aussätziger für den Aussatz, da die moralische Entscheidung gar nicht in Frage kam. So kann die Erbschuld keine körperliche Unreinheit sein; sie vermag aber auch keine geistige Krankheit im Körper darzustellen; denn Geistiges ist nicht in der Materie, sondern nur im geistigen Wesen. Diese klaren Ausführungen der Arras-Sentenzen sind kunstvoll aus den Sent. div. pag. und den Sent. Ans. bzw. Pr. rer. or. zusammengestellt, wie der oben abgedruckte zweite Absatz zeigt. Die Einteilung, daß die Erbschuld im Körper eine körperliche oder eine geistige sein könne, ist den Sent. div. pag. entnommen. Die Sent. Ans. bringen sie nicht. Die Zurückweisung der ersten Möglichkeit dagegen stammt aus den Sent. Ans. Nur der Schlußsatz, daß der Mensch wegen einer rein körperlichen Unreinheit nicht verdammt werden könne, ist den Sent. div. pag. wieder entnommen. Aber auch hier entstammt die nähere Begründung aus Pr. rer. or. Der Grund, warum ein Mensch wegen einer rein körperlichen Unreinheit

nicht gestraft werden kann, wird nämlich von den Arras-Sentenzen mit den Worten gegeben: Non deberet dampnari plus quam leprosus pro lepra. Die Sent. div. pag. bringen ein anderes Beispiel: deberet dampnari plus quam si in luto coinquinaretur. Das Beispiel des Aussätzigen findet sich dagegen in Pr. rer. or.: uti patet in leproso. Wir haben also in den Arras-Sentenzen eine Formulierung aus den Sent. div. pag. (deberet dampnari plus quam) mit einem Beispiel aus der anderen Quelle Pr. rer. or. (leprosus). Sofort aber gehen die Sent. Atreb. wieder zu den Sent. div. pag. ganz zurück, wenn sie nun die andere Möglichkeit prüfen, ob im Körper eine geistige Unreinheit sein kann. Wörtlich heißt es in beiden Sammlungen gleich: Spiritualis non est nisi in rationali creatura.

Das Beispiel zeigt also gut die Arbeitsweise des Verfassers der Arras-Sentenzen. Er bemüht sich, volle Freiheit von seinen Quellen zu bewahren und benutzt sie ganz frei, je nachdem ihre Formulierung oder ihr Beweis ihm besser gefallen. Alles bis auf die Worte aber übernimmt er aus einer der beiden Quellenlinien, wie die in Sonderdruck gesetzten Worte im obigen Text der Sent. Atreb. zeigen. Das umgekehrte Quellenverhältnis ist nicht möglich, da dann der Verfasser der Sent. div. pag. etwa immer nur das aus den Sent. Atreb. hätte übernehmen dürfen, was der Verfasser der Sent. Ans. aus ihnen nicht benutzt hätte, ohne auch nur ein einziges Wort doppelt zu benutzen.

In dieser abwechslungsreichen Form geht auch in den folgenden Ausführungen über die Erbschuld die Benutzung der Quellen weiter. Ich nenne die Zeilen der Edition Lottins und füge die Quelle hinzu[10]:

Zeile 14—19: Sent. Ans. (bzw. Pr. rer. or.)
20 Zusatz
21—29: Sent. div. pag.
30—33: Sent. Ans. (bzw. Pr. rer. or.)
34—35: zusammengesetzt aus Sent. div. pag. und Pr. rer. or.
36—39: Sent. Ans. (bzw. Pr. rer. or.)
40—47: Pr. rer. or.
48—49: Sent. div. pag.
49—52: Pr. rer. or.
53—54: zusammengesetzt aus Pr. rer. or. und Sent. div. pag.
55—59: zusammengesetzt aus Sent. Ans. und Pr. rer. or.
60—62: Sent. Ans.
63—66: Pr. rer. or.

Man sieht also erneut aus dieser Zusammenstellung, wie eine Quelle die andere ablöst und wie alles, mit Ausnahme eines kleinen Zusatzes von einigen Worten in Zeile 20,

[10] Siehe auch die folgende Gesamtanalyse des Werkes.

durch sie gedeckt ist. Beim ungekehrten Quellenverhältnis aber müßten wiederum die Verfasser der Sent. div. pag. genau das ausgelassen haben, was die Sent. Ans. oder Prima rerum origo aus den Sent. Atr. übernahmen, ohne auch nur einen einzigen Ausdruck doppelt zu benutzen. Eine Ausnahme macht in diesen 52 Textzeilen nur das Wort Moses in Zeile 49, das sich in den Sent. div. wie in Pr. rer. or. findet. Hier stoßen beide Werke zusammen, da jede die gleiche Frage, wenn auch in verschiedener Form und Antwort, stellen. Beide bringen das bekannte Exoduszitat: Si quis percusserit mulierem praegnantem, aber wiederum in verschiedener Formulierung. Ich drucke das Beispiel ausführlicher, da es wieder gut in die Methode des Zusammenstellens der Arras-Sentenzen einführt: die Fragestellung der Sent. Atreb. entstammt dabei den Sent. div. pag., die Antwort ist Pr. rer. or. entnommen:

| Sent. div. pag. (ed. 34 f.) | Prima rerum origo (Clm 2598, fol. 35v) | Sent. Atreb. (ed. 215 f.) |
|---|---|---|
| *Queritur autem, an statim anima adiungatur in effusione seminis an post.* Phisici volunt post. Quidam vero divini statim, quia nesciunt, quomodo aliter cresceret illud germen. Potest tamen dici, quod *ex vigore anime matris*, et tamen non est de essentia matris. Multa etiam crescunt, que non habent animam ... | Si dicunt: simul, queritur, utrum cum omni semine an non ... | *Queritur autem, an statim anima adiungatur in effusione seminis an post.* |
| Quod autem non statim infundatur, hoc *videtur velle Moyses* in genesi, ubi *dicit*: Si fuerit abortivum, reddat hominem pro homine. His verbis videtur innuere, quod non omnis talis infusio sit abortiva. | Opponitur iterum eis de Moyse, qui dicit: | Sed *Moyses videtur velle* quod post. *Dicit* enim: |
| | SI QUIS PERCUSSERIT . . . . . (wie die Sent. Atreb.) . . . . . | SI QUIS PERCUSSERIT MULIEREM PREGNANTEM ET ILLA ABORTIVERIT, SI FORMATUM FUERIT, REDDAT ANIMAM PRO ANIMA; SI NON FUERIT FOR- |

| | |
|---|---|
| | MATUM, MULTETUR PECUNIA. EX ISTIS VERBIS COLLIGITUR ANIMAM NON ESSE NISI IN FORMATO CORPORE INFUSAM. |
| . . . INFUSAS. | |
| Sed QUERITUR, UNDE SEMEN corporis INCREMENTUM SUSCIPIAT ANTE FORMATIONEM, CUM ANIMA CAREAT. Et POTEST DICI, QUOD per vegetabiles humores crescat. | Si QUERATUR, UNDE SEMEN illud INCREMENTUM SUSCIPIAT, CUM ANTE FORMATIONEM ANIMA CAREAT, POTEST DICI, QUOD *ex vigore anime matris crescat.* |

Die beiden hier gestellten Fragen, ob die Seele sofort bei der Empfängnis dem Körper gegeben werde und wie im verneinenden Fall der Körper ohne das Lebensprinzip der Seele wachsen könne, zeigen in der ersten Frage für die Fragestellung die Gleichheit der Sent. Atreb. mit den Sent. div. pag.; die Antwort aber stimmt mit Pr. rer. or. überein. Umgekehrt ist es bei der zweiten Frage nach der Wachstumsmöglichkeit ohne Seele, wo die Fragestellung mit Pr. rer. or., die Antwort aber in ihren entscheidenden Worten mit den Sent. div. pag. gleich ist: ex vigore anime matris. Pr. rer. or. gibt eine ganz andere Lösung: aus der eigenen Kraft der Seele (per vegetabiles humores). Für die Frage des Abhängigkeitsverhältnisses bedeutet diese Feststellung, daß bei der Priorität der Sent. Atreb. der Verfasser der Sent. div. pag. in der ersten Frage die Fragestellung, nicht aber die Antwort, in der zweiten nicht die Frage, wohl aber die Lösung übernahm, während der Geschmack des Verfassers von Pr. rer. or. genau der umgekehrte war. Eine solche Geschmackstrennung läßt sich natürlich nicht annehmen, besonders wenn sie sich immer wiederholt. Leicht erklärt sich aber alles, wenn die Sent. Atreb. die beiden anderen Quellen benutzten; sie begannen mit der Übernahme der Sent. div., gingen dann in der Lösung, die ihr besser zusagte, zu Pr. rer. or. über, blieben bei dieser Sammlung auch im Beginn der neuen Frage, um dann nach der Nachschau der Lösungen in beiden Quellen hier die von den Sent. div. pag. gebrachte besser zu finden.

Das gleiche Bild ergibt sich kurz vorher bei der Frage, warum Gott die rein geschaffene Seele dem gefallenen Körper eingieße:

| Sent. div. pag. (ed. 34) | Prima rerum origo (Clm 2598, fol. 36v) | Sent. Atreb. (ed. 215) |
|---|---|---|
| *Queritur* autem, *cum* Deus, *qui fecit* eam sanctam, *immaculatam, sciat eam contrahere* illud peccatum *ex adiunctione illa, quare* eam *corpori adiungat.* Ad quod respondemus, quia talem legem subiit Deus, ut singulis humanis corporibus ex traduce primi hominis procedentibus animas infunderet. | Queritur ergo, qua iusticia anima nova creata et corpori MUNDA infusa statimque ab illo separata dampnetur. | *Queritur* etiam, *quare* Deus *adiungat corpori* immundo animam quam *fecit* MUNDAM et *immaculatam, cum sciat eam contrahere* immunditiam *ex adiunctione illa.* |
| | AD QUOD quidam dicunt, DEUM PROPOSUISSE CORPORA AB HOMINIBUS PROPAGARI, se autem NOVAS ANIMAS CREARE ET MUNDAS CORPORIBUS MUNDIS CONIUNGERE. QUOD PROPOSITUM NOLUIT mutare, QUAMVIS HOMINI PLACUISSET peccare. | AD QUOD dicitur, quod DEUS ab eterno DISPOSUIT CORPORA AB HOMINIBUS PROPAGARI et NOVAS ANIMAS CREARE ET MUNDAS MUNDIS CORPORIBUS CONIUNGERE, a QUO PROPOSITO NOLUIT desistere, QUAMVIS HOMINI uni PLACUISSET corruptionem et immunditiam incurrere. |

Die Fragestellung ist also aus den Sent. div. pag., die Antwort aber aus Pr. rer. or. entnommen[11].

Die unmittelbar folgende Frage zeigt dann, wie auch einmal beide Quellen in der gleichen Antwort benutzt werden konnten und aneinandergereiht werden:

| Sent. div. pag. (ed. 34) | Prima rerum origo (Clm 2598, fol. 37v) | Sent. Atreb. (ed. 215) |
|---|---|---|
| *Si* quis autem querat, *quare* illam legem subiit, respondemus: Sic *ei placuit.* | Quare ille summe bonus se hac lege constrinxit? . . . Sed dicatur, QUIA INTERITUM ET INFIRMITATEM DAMPNANDORUM SALVANDIS UTILEM NOVIT. | *Si* dicatur: *quare* hoc proposuit? Ideo scilicet, quia *ei placuit* vel QUIA INTERITUM ET INFIRMITATEM DAMPNANDORUM SALVANDIS UTILEM NOVIT. |

[11] Die Stelle aus Pr. rer. or. findet sich auch in den Sent. Ans. (ed. 77). Nur heißt es dort „corporibus infundere" statt „corporibus coniungere". Da auch die Sent. Atreb. coniungere bringen, zeigt sich, daß hier nur Pr. rer. or. als Quelle in Frage kommt.

Zunächst ist somit die Antwort aus den Sent. div. pag. genommen: Gott hat sich seinem ursprünglichen Gesetz, dem Körper eine Seele zu geben, auch nach dem Sündenfall weiter unterworfen, weil es ihm so gefiel (quia ei placuit). Dann aber fügen die Sent. Atreb. mit einem bezeichnenden „vel" die Ansicht ihrer anderen Quelle bei: Gott tat dies, weil er wußte, daß der Fall der Verdammten den Guten zum Nutzen gereichen werde.

Recht bemerkenswert ist endlich in dieser Lehre von der Erbsünde noch die Frage, ob die Sünde aus dem freien Willen oder aus Notwendigkeit geschieht. Hier bringt nämlich Pr. rer. or. eine andere Lösung als die sonst mit ihr eng verbundenen Sent. Ans.[12]. So haben wir eine gute Gelegenheit, das Verhältnis der beiden Sammlungen zu den Arras-Sentenzen genauer aufzudecken:

| Sent. Anselmi (ed. 78) | Prima rerum origo (Clm 2598, fol. 37v) | Sent. Atreb. (ed. 216) |
|---|---|---|
| *Queritur autem, utrum anima voluntate peccet an necessitate.* Nam *dicit Scriptura necessariam esse redemptionem. Si autem voluntate peccat,* quomodo *necessaria* est *redemptio?* | Nota etiam, si per voluntatem anima peccatum contrahit, potest dici, quod SINE CORPORE, CUI ipsa ADIUNGITUR anima, POSSET BEATIFICARI, SI NON CONSENTIRET EIUS CORRUPTIONI, quod posset facere, cum sine necessitate consentiat. | *Queritur, utrum anima* iuncta corpori *voluntate an necessitate peccet. Si autem voluntate peccat,* tunc SINE CORPORE, CUI ADIUNCTA est, POSSET BEATIFICARI, SI NON CONSENTIRET EIUS CORRUPTIONI, et sic non fuit *necessaria redemptio,* quam *Scriptura dicit necessariam fuisse.* Sed *si* ADIUNCTA CORPORI *necessitate* peccat, *quare penam sustinet?* |
| *Si necessitate, quare penam sustinet?* | | |

Die Arras-Sentenzen bringen also den Text beider Quellen und zwar ohne Überschneidung. Wo die Gleichheit mit der einen Sammlung aufhört, beginnt die andere. Es ergibt sich also für die Benutzung der Sent. Anselmi und Pr. rer. or. das gleiche Bild, das wir bisher für die Sent. div. pag. und die Sent. Ans. bzw. Pr. rer. or. als Quellen der Sent. Atreb. entworfen haben. Wie an den früher genannten Stellen zwischen den Sent. div. pag. und den Anselmsentenzen

[12] Der Grund der Abweichung liegt darin, daß hier Pr. rer. or. ihrer anderen Quelle, dem Werke Potest queri quid sit peccatum (siehe oben Anm. 6), folgt.

bzw. Pr. rer. or. abgewechselt wurde, so nun auch zwischen den Sent. Ans. und Pr. rer. or. unter sich. Wir werden daher neben Pr. rer. or. auch die Anselmsentenzen als dritte unabhängige Quelle für die Sent. Atreb. bezeichnen müssen, wie es bereits Lottin gut nachgewiesen hat; nur daß er das Quellenverhältnis umgekehrt sah[13].

Dieses Bild, wie es die Erbsündenlehre ergab, läßt sich nun auch bei den anderen Abhandlungen der Arras-Sentenzen entwickeln. Es sei zunächst ein Beispiel aus der *Lehre von der Beschneidung* vorgelegt. Hier ist nach den Übergangszeilen (1—2) folgende Quellenlage festzustellen:

Zeile 3—24: Sent. div. pag.
25—30: setzen sich aus zwei Quellen zusammen, da neben die Sent. div. pag. nun Pr. rer. or. in Zusammenarbeit tritt.
31—62: Pr. rer. or.
63—65: bilden einen neuen Übergang und sind aus beiden Quellen wieder zusammengefügt[14].
66—68: ist den Sent. div. pag. entnommen.

Es ist also ein ganz kunstgerechtes Spiel mit den Quellen zu bemerken mit einem langsamen zweimaligen Übergang einer zur andern, der sich zunächst in der Zusammenarbeit beider Quellen zeigt.

Um aus dem übrigen Teil der Arras-Sentenzen noch ein ähnliches Beispiel herauszugreifen, sei zunächst auf die *Abhandlung über die Simonie* am Schluß der Sammlung noch verwiesen (ed. Lottin 355—357). Hier bildet den Grundstock die von Bliemetzrieder den Sent. Ans. beigefügte Einzelabhandlung über die Simonie, die stark auf Ivo von Chartres aufbaut[15]. Die Arras-Sentenzen stellen nur manche Sätze um und verlassen so leider die klare Disposition der ursprünglichen Quelle (Simonie durch Kauf — Verkauf). Sie werfen Stücke aus beiden Teilen wahllos durcheinander[16]. Hinzugefügt sind durch den Zusammensteller der Arras-Sentenzen aber zwei neue Stücke und zwar eines am Beginn, ein anderes am Schluß der Abhandlung. Der Zusatz am Anfang ist der Simonie-Abhandlung Wilhelms von Cham-

[13] Aux origines, a. a. O. 106.

[14] In virili autem membro amputatio peccati ostendi debuit, quia illud pre ceteris omnibus peccato obnoxium est (= Pr. rer. or.); et ideo etiam rectum erat, ut magis illo membro quam alio sentiret penam peccati (= Sent. div. pag.).

[15] Vgl. dazu Schrifttum 116 ff.

[16] Diese Art der Verarbeitung läßt sich auch sonst in den Arras-Sentenzen feststellen.

peaux entnommen[17], der Schluß einer Fortsetzung dieser Abhandlung, wie man ihn häufig in den Hss findet[18]: Quia vero simoniaca species est heretice pravitatis, ponamus diffinitionem heretici secundum auctoritatem Augustini.

Die auf den eigentlichen systematischen Teil der Sent. Atreb. folgenden *Einzelabhandlungen* über die Prophetie (ed. Lottin 223 f.), die Buße (344 ff.), die Taufe (346 ff.), Firmung (350 f.), Eucharistie (351 f.) und Ehe (352 ff.) lassen sich mit Ausnahme der Ehelehre zum größten Teil aus den in Pr. rer. or. eingebauten Darlegungen über diese Gegenstände decken. Hier wird man jedoch auch noch andere Quellen, die uns bisher noch unbekannt sind, anzunehmen haben, die der Verfasser auf ganz ähnliche Weise wie die bekannten eingebaut hat.

So etwa in der Abhandlung über die *Prophetie*. Hier muß eine Darlegung benutzt sein, welche die Einteilung bringt: Prophetia alia est de presenti, alia de futuro (ed. Lottin 223, 2—4), nachdem die vorhergehenden Einleitungsworte wie auch das meiste der folgenden Darlegungen, wie Lottin im Apparat schon angibt, der bereits gedruckten Einzelabhandlung entnommen sind: Prophetia interpretatur visio (Pr. rer. or., Clm 2598, fol. 47; ed. Lefèvre, Variations 75).

Ganz ähnlich wurde bei der *Bußlehre* eine uns bisher noch unbekannte Abhandlung herangezogen, die z. B. eine genauere Beschreibung der schweren Sünden bringt. Nachdem nämlich aus der Hauptquelle, der Bußlehre Cum remissione peccatorum (Pr. rer. or., Clm 2598, fol. 59$^{v}$ f.; ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sent. 120 ff.) die kurze Einteilung gebracht ist: alia [penitentia] de criminalibus, alia de veniali (ed. Lottin 344, 12) werden aus der anderen Quelle diese beiden Sündenarten noch eingehender beschrieben[19]. In dieser neuen Quelle muß auch eingehender die Frage der Rückkehr der vergebenen Sünden behandelt worden sein[20]. Die Sent. Atreb. unterlassen es aber entsprechend ihrer ganzen Arbeitsmethode auch hier nicht, in diese Quelle die Ansicht über die Rückkehr der Sündenschuld aus der durch Bliemetzrieder veröffentlichten Hauptquelle einzuarbeiten (ed. Lottin 345, 32—35).

---

[17] Ed. Lefèvre, Les variations 50. — Ist vom Verfasser von Pr. rer. or. in sein Werk aufgenommen: Clm 2598, fol. 58 ff.

[18] Vgl. Schrifttum 111, 157.

[19] Criminalia autem id est dampnabilia sunt illa peccata, quecumque scienter et ex propria deliberatione fiunt. Alia autem quecumque fiunt ex invincibili infirmitate carnis vel ex invincibili ignorantia, venialia sunt id est non dampnabilia.

[20] Vgl. ed. Lottin 344 f., 25—35.

In der anschließenden Lehre vom *Almosen* muß als wesentliche Quelle die im Liber Pancrisis Anselm zugeschriebene Einzelsentenz gelten: In elemosina facienda tria debent considerari (Pr. rer. or., Clm 2598, fol. 55v; ed. Bliemetzrieder, Pièces inédites 73[21]). Ungedeckt ist dadurch nur Zeile 1 mit der ethymologischen Deutung (ab elemon grece) und Teile der Antwort auf die Frage, ob die christliche Mildtätigkeit allen zukommt (ed. Lottin 345, 61—64, 70—71).

Für die drei Sakramente der *Taufe, Firmung* und *Eucharistie* bilden die Grundlage, wie Lottin auf Grund der Stuttgarter Überlieferung feststellte, die beiden Abhandlungen, die auch in Pr. rer. or. eingearbeitet sind[22]: De sacramento baptismi hoc modo videtur congrue agendum und De corpore Domini sic oportune videtur agendum[23]. Die *Tauflehre* ist aber bezeichnenderweise erweitert durch die Darlegung, wie sie sich in der anderen Quelle der Sent. Atreb., in der Sent. div. pag., findet. Charakteristisch für die Art der Einarbeit ist etwa die Beantwortung der Frage nach der Art der Spendung des Sakramentes:

| De sacr. bapt. hoc modo (Clm 2598, fol. 65v f.) | Sent. div. pag. (ed. 44 f.) | Sent. Atreb. (ed. 349) |
|---|---|---|
| *Quo ordine sit tribuendum baptisma, ostendit Rabanus* sic *dicens*: Ipse Christus prius ceci nati oculos luto facto ex puto superlinivit et sic ad aquas Syloe misit, quia *prius debet baptizandus fide incarnationis Christi instrui et sic ad baptismum iam credens admitti ... Ipse enim Dominus ait: Ite docete omnes gentes, baptizantes eos,* | Cum autem quedam observantie et quedam preparationes fiant in baptismo ... queritur, an sine istis sit baptismus. Dicunt quidam, quod non est, et hoc volunt habere ex verbis ipsius Christi dicentis: Ite, docete baptizantes eos. NON SIMPLICITER DIXIT: BAPTIZANTES, SED PRIUS iubet DOCERE, PER | *Quo ordine sit tribuendus baptismus, ostendit Rabanus dicens:* *Prius debet baptizandus fide incarnationis Christi instrui et sic ad baptismum iam credens admitti. Ipse enim Dominus ait: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos* in nomine Patris et Filii etc., et NON SIMPLICITER DIXIT: BAPTIZANTES, SED PRIUS dixit: DOCETE, |

[21] Zur weiteren Überlieferung siehe Schrifttum 111, 135, 137.
[22] Clm 2598, fol. 62v ff.
[23] Vgl. Schrifttum 142—149, 161, 381. — Die beiden Abhandlungen sind in ihrer ursprünglichen kürzeren Form ohne die Einarbeit von Virtus et presentia trinitatis (ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen 113 ff.) bzw. In sacramento altaris septem attendenda sund (ed. ebd. 115 ff.) benutzt. Vgl. Schrifttum 142, 145.

| | | |
|---|---|---|
| *quia prius instrui et doceri debet, qui baptizandus est.* | QUOD volunt habere preparationes. Nesciunt enim omnes, quod ille preparationes non sunt NECESSARIE AD BAPTISMUM, SED SOLA INVOCATIO TRINITATIS DICENDO: baptizo IN NOMINE PATRIS ET FILII ET SPIRITUS SANCTI; SED SUNT AD ORNATUM ECCLESIE ET DECOREM domus. | PER QUOD videtur, *quia prius instrui et doceri debet, qui baptizandus est.* Sed tamen non est credendum instructionem esse NECESSARIAM AD BAPTISMUM, SED SOLAM INVOCATIONEM TRINITATIS DICENDO: IN NOMINE PATRIS ET FILII ET SPIRITUS SANCTI; SED EST AD ORNAMENTUM, instructionem ET DECOREM ECCLESIE. |

Der erste Teil ist also der Tauflehre De sacramento baptismi entnommen, daran schließt sich die Benutzung der Sent. div. pag., die aber unterbrochen wird durch einen kurzen erklärenden Einschub aus De sacramento baptismi. Wie sollte beim umgekehrten Quellenverhältnis z. B. der Verfasser De sacramento baptismi aus den Ausführungen der Arras-Sentenzen gerade die wenigen Worte herausgenommen haben und zwar nur sie (quia prius instrui et doceri debet, qui baptizandus est), die der Verfasser der Sent. div. pag. nicht benutzte?

Ungedeckt bleiben durch diese beiden Quellen der Tauflehre in den Sent. Atreb. nur zwei kleinere Stellen: über das Schicksal derer, die auf dem Weg zur Taufe sterben (Zeile 33—38), und ein Teil der Antwort auf die Frage nach der Wirkung der Taufe beim „fictus" (Zeile 89—98, 108—112).

In der Abhandlung über das Sakrament der *Firmung,* die sich in Zeile 4—10 und 18—23 dem Schluß von De sacramento baptismi anschließt, ist vielleicht für die Frage, ob die Taufe oder die Firmung das größere Sakrament ist (Zeile 1) ein Anklang an die wenigen und kurzen Darlegungen darüber in den Sent. div. pag. zu sehen (ed. 46); ebenso könnte man in Zeile 11—12 über die gleiche Frage an dieselbe Quelle (ed. 44) denken, während über die kurzen Zeilen (15—17) zum Problem der Notwendigkeit der Firmung die Quelle noch nicht gefunden ist. Dafür läßt sich die ganze *Eucharistielehre* der Arras-Sentenzen aus der Abhandlung De corpore Domini decken. Wie immer hat der Zusammensteller der Sent. Atreb. starke Kürzungen vorgenommen.

Für die *Ehelehre* endlich konnte, in Erweiterung der von Lottin bereits angezeigten Parallelen, für einen größeren

Teil das Werk der Anselmschule Cum omnia sacramenta, wie es von Bliemetzrieder in seiner Edition der Anselmsentenzen veröffentlicht wurde (129 ff.), festgestellt werden. Sicher läßt sich dadurch erklären die Stellengleichheit oder -ähnlichkeit der Sent. Atreb. in Zeile 51—68, 79—87, 140 bis 148, 157—160. Die ähnlich lautenden Hieronymus- und Innocenzstellen in Zeile 7—13 und 24—30 wie auch die erste kurze Antwort auf sie (ed. 34—35) werden wohl besser der anderen Quelle, die bisher unbekannt blieb, zugeteilt, da sie in einer aus ihr genommenen einheitlichen Abhandlung über die Ehe der Adultera stehen. Da die Ehelehre Cum omnia sacramenta in einigen Überlieferungen von Pr. rer. or. steht, dürfen wir annehmen, daß dies auch in der Hs der Fall war, die dem Verfasser der Sent. Atreb. vorlag.

Es sei nun zum Schluß dieses Teiles eine zusammenhängende Analyse des ganzen Werkes nach diesen seinen Quellen gebracht und dadurch der Apparat der vorzüglichen Edition Lottins vervollständigt[24]:

*1. De divina essentia et de nominibus divinis:*

1—18 Sent. div. pag. 3—5
19—28 Zusatz
29—48 Sent. div. pag. 6—7

*2. De creatione mundi:*

1—2 Sent. div. pag. 10
3—9 Sent. Ans. 48—49; vgl. Pr. rer. or. W 1v
10—11 Sent. div. pag. 11
11—13 Sent. Ans. 48; vgl. Pr. rer. or. W 1v
14—15 Pr. rer. or. W 1v; vgl. Sent. Ans. 49
16—17 Sent. div. pag. 12
17—21 Pr. rer. or. W 1v f.; vgl. Sent. Ans. 49
21—33 Sent. div. pag. 12

*3. De libero arbitrio angeli et hominis:*

1—29 Pr. rer. or. W 2v f.; vgl. Sent. Ans. 49 f.
30—33 Pr. rer. or. W 3
34—37 Pr. rer. or. W 3v; vgl. Sent. Ans. 50 f.
39—41 Pr. rer. or. W 3v; vgl. Sent. Ans. 51

[24] Für Pr. rer. or. wurde Clm 2598 (aus Alderspach = A) zu Grunde gelegt. Für den hier fehlenden ersten Teil ist die Wiener Überlieferung in Cod. lat. 854 der Nationalbibl. (W) benutzt. Die Sent. div. pag. und die Sent. Ans. sind nach der Seitenzahl ihrer Edition durch Bliemetzrieder angeführt. Bei den so oft gleichen Stellen von Pr. rer. or. und Sent. Ans. wurde nach Möglichkeit jene an die erste Verweisstelle gesetzt, die die wahrscheinlichere Quelle an dieser Stelle ist. Wo sich aus einer Textabweichung dies mit Sicherheit feststellen ließ, ist die andere Sammlung nur mit einem „vgl." beigegeben. — Lottin hat als Quelle im Apparat das Werk Potest queri, quid sit peccatum angeführt. Da aber alle Stellen, die auf diese Abhandlung in den Sent. Atreb. hinweisen, sich in Pr. rer. or. finden, kommt Potest queri für die Arras-Sentenzen allein über Pr. rer. or. in Frage, besonders da Potest queri sich in den Sent. Atreb. nur mit den typischen Überleitungsformeln findet, die bei der Einarbeit in Pr. rer. or. zugefügt wurden (vgl. Schrifttum 250, 258 f.).

41—51 Pr. rer. or. W 3$^{v}$
52—54 Pr. rer. or. W 3$^{v}$ f.; vgl. Sent. Ans. 54
54—56 Pr. rer. or. W 4
56—57 Pr. rer. or. W 4; vgl. Sent. Ans. 54
57—58 Pr. rer. or. W 4
59—68 Pr. rer. or. W 4; vgl. Sent. Ans. 54 f.
69—71 Pr. rer. or. W 4; vgl. Sent. Ans. 51
71—97 Pr. rer. or. 4 f.; zu Zeile 72 vgl. Sent. Ans. 50
98—99 Pr. rer. or. W 4$^{v}$; vgl. Sent. Ans. 51
Also ganz aus Pr. rer. or. genommen.

*4. De Lucifero et de lapsu angelorum:*

1—38 Pr. rer. or. W 4$^{v}$—5$^{v}$; vgl. Sent. Ans. 51—53
39—41 Zusammengesetzt aus Sent. div. pag. 16 und Pr. rer. or. W 5$^{v}$
42—50 Pr. rer. or. W 5$^{v}$; Sent. Ans. 53
51—53 Sent. div. pag. 14
53—55 Pr. rer. or. W 5$^{v}$ f.; Sent. Ans. 49
55—60 Zusatz
61—72 Pr. rer. or. W 6; vgl. Sent. Ans. 53 f.
73—83 Pr. rer. or. W 6 f.; vgl. Sent. Ans. 55
84—88 Pr. rer. or. W 6$^{v}$; vgl. Sent. Ans. 55
89 Sent. div. pag. 15
90—94 Zusammengesetzt aus Sent. div. pag. 15 (Zeile 90 und 93) und Pr. rer. or. W 5$^{v}$—6$^{v}$; vgl. Sent. Ans. 53 (Zeile 90—94)

*5. De creatione hominis:*

1—5 Pr. rer. or. W 6$^{v}$; Sent. Ans. 55
5—6 Sent.. div. pag. 18
7—10 Sent. div. pag. 19
11—23 Pr. rer. or. W 6$^{v}$; Sent. Ans. 55 f.
23—24 Sent. div. pag. 21
24—30 Pr. rer. or. W 7; Sent. Ans. 56
30—33 Sent. div. pag. 21
34—38 Pr. rer. or. W 7; Sent. Ans. 57
39—42 Zusammengesetzt aus Pr. rer. or. W 7 und Sent. Ans. 57
43—58 Pr. rer. or. W 7$^{v}$; Sent. Ans. 57 f.

*6. De lapsu hominis et de peccato originali:*

2—3 Pr. rer. or. A 35; Sent. Ans. 76
4—6 Zusammengesetzt aus Pr. rer. or. A 36; Sent. Ans. 76 und Sent. div. pag. 32
7—8 Sent. div. pag. 33
9—11 Pr. rer. or. A 32$^{v}$; Sent. Ans. 72
11—13 Zusammengesetzt aus Sent. div. pag. 33 und Pr. rer. or. A 36$^{v}$
14—19 Pr. rer. or. A 33—34; Sent. Ans. 73 f.
20 Zusatz
21—29 Sent. div. pag. 33 f.
30—33 Pr. rer. or. A 36$^{v}$; vgl. Sent. Ans. 77
34 Sent. div. pag. 34
34—35 Pr. rer. or. A 37$^{v}$
36—39 Pr. rer. or. A 32$^{v}$; Sent. Ans. 72
40—47 Pr. rer. or. A 36$^{v}$ f.
48—49 Sent. div. pag. 34
49—54 Pr. rer. or. A 35$^{v}$ vgl. Sent. Ans. 76
54 Sent. div. pag. 34
55—59 Zusammengesetzt aus Pr. rer. or. A 37$^{v}$ und Sent. Ans. 78
60—62 Sent. Ans. 78
63—66 Pr. rer. or. A 37$^{v}$

*7. De Christo redemptore:*

1—10 Sent. div. pag. 37
11—19 Vgl. Sent. div. pag. 46 f.; Pr. rer. or. A 48$^{v}$; Sent. Ans. 78
20—26 Pr. rer. or. A 50 f.
27—30 Pr. rer. or. A 49$^{v}$
30—34 Sent. div. pag. 41
35—39 Sent. div. pag. 39
40—42 Sent. div. pag. 42
42—43 Pr. rer. or. A 49
44—46 Sent. div. pag. 42
46—48 Pr. rer. or. A 49
49—75 Pr. rer. or. A 49$^{v}$ f.

*8. De fide, spe et caritate:*

1—2 Pr. rer. or. A 51
2—3 Sent. div. pag. 35
4 Pr. rer. or. A 50$^{v}$; Sent. Ans. 79
5—8 Sent. div. pag. 36
8—9 Pr. rer. or. A 51
9—15 Sent. div. pag. 9
16—30 Pr. rer. or. A 51 f; vgl. Sent. Ans. 79 f.
31—43 Sent. Ans. 80; vgl. Pr. rer. or. A 51$^{v}$
44—49 Sent. Ans. 80
50—74 Pr. rer. or. A 51$^{v}$ f.
74—75 Zusatz
76—90 Pr. rer. or. A 53; vgl Sent. Ans. 81
91—95 Pr. rer. or. A 53$^{v}$; Sent. Ans. 81
96—107 Pr. rer. or. A 53$^{v}$
108—132 Zusammengestellt aus Pr. rer. or. A 54 und Sent. Ans. 81 f.
133—150 Sent. Ans. 83 f.; vgl. Pr. rer. or. A 54$^{v}$
151—158 Pr. rer. or. A 54$^{v}$
159 Zusammengestellt aus Pr. rer. or. A 54$^{v}$ und Sent. Ans. 84
160—184 Sent. Ans. 84 f.; vgl. Pr. rer. or. A 54$^{v}$ f.

*9. De circumcisione:*

1—2 Überleitung
3—24 Sent. div. pag. 38
25—26 Pr. rer. or. A 40
27—28 Sent. div. pag. 38
29 Pr. rer. or. A 39
29—30 Sent. div. pag. 38
31—64 Pr. rer. or. A 39 f.
64—68 Sent. div. pag. 38

*10. De prophetia:*

1—49 Pr. rer. or. A 47—48 (mit Ausnahme von 2—4, 32—35, 40—42 als Zusätze aus anderer Quelle)

*11. De sacramento penitentie:*

1—48 Pr. rer. or. A fol. 59$^{v}$ bis 60$^{v}$ (mit Ausnahme von 1, 12—15, 22—32, 36—45 als Zusätze aus anderer Quelle)
49—86 Pr. rer. or. A 54—55$^{v}$ (mit Ausnahme von 49, 70—71 als neue Zusätze aus anderer Quelle)[25]

*12. De sacramento baptismatis:*

1—23 Pr. rer. or. A 62$^{v}$ f.
24—32 Zusammengesetzt aus Pr. rer. or. A 63$^{v}$ und Sent. div. pag. 46
33—38 Zusatz
39—44 Pr. rer. or. A 63$^{v}$
44—48 Sent. div. pag. 44
49—55 Pr. rer. or. A 63$^{v}$
56—60 Sent. div. pag. 45
61—89 Pr. rer. or. 63$^{v}$—65
89—98 Zusatz
98—107 Pr. rer. or. A 65
108—114 Zusatz
114—127 Pr. rer. or. A 65$^{v}$
127—128 Sent. div. pag. 44 f.
128—129 Pr. rer. or. A 66
129—132 Sent. div. pag. 45
133—135 Pr. rer. or. A 66
136—147 Sent. div. pag. 45
148—150 Pr. rer. or. A 67
150—155 Sent. div. pag. 45
156—171 Pr. rer. or. A 67$^{v}$

*13. De sacramento confirmationis:*

1 vgl. Sent. div. pag. 46
2—3 Zusatz
4—10 Pr. rer. or. A 68 f.
11—12 vgl. Sent. div. pag. 43
12—17 Zusatz
18—23 Pr. rer. or. 68 f.

*14. De sacramento corporis Domini:*

1—40 Pr. rer. or. A 68$^{v}$—70$^{v}$

---

[25] In Zeile 67 läßt sich aus Pr. rer. or. auch die keinen Sinn gebende Lesart der Edition: peccatorem richtig auflösen. Es muß heißen: peccator est.

*15. De sacramento coniugii:*

24—30 Cum omnia sacramenta (ed. Bliemetzrieder) 150
34—35 ebd. 150
51—58 ebd. 146
59—69 ebd. 142
79—89 ebd. 141
140—145 ebd. 147
148 vgl. ebd. 147

*16. De simonia:*

1—4 Pr. rer. or. A 58
5—62 In peccato Simonis (ed. Bliemetzrieder) 125 ff.
63—66 Pr. rer. or. A 59v

* * *

Es soll nun noch auf die Gründe näher eingegangen werden, die Lottin veranlaßten, die umgekehrte Quellenlage anzunehmen. Hierbei sei vorausgeschickt, daß auch die vorliegende Untersuchung das eine der wesentlichen Ergebnisse Lottins durchaus bestätigte: die Sent. Atreb. haben unmittelbare Beziehungen zu allen drei bis heute bekannten Hauptwerken der Schule: zu den Anselmsentenzen, zu den Sententiae divinae paginae wie zu Prima rerum origo. Nur glauben wir die Priorität dieser Werke vor den Arras-Sentenzen gezeigt zu haben.

Die wesentlichen Gegengründe Lottins lassen sich auf ein *Grundprinzip* zusammenführen: die bessere und klarere Einteilung und Verständlichkeit spricht für die Priorität. Ich habe für die zur Frage stehende Anselmschule an einer Reihe eindeutiger und unbestrittener Fälle nachgewiesen, daß gerade bei dieser Schule mit solchen gewiß nicht zu verachtenden und guten inneren Kriterien größte Vorsicht notwendig ist[26]. Die Aufgabe der späteren Arbeit der Schule bestand, wie übrigens auch schon ihr Grundprinzip am Beginn, darin, durch Heranziehen der neuen Zeitergebnisse aus den verschiedensten Quellen und deren Einarbeit in vorhandene Werke immer zu deutlicheren und klareren Ergebnissen zu kommen. In dieser Grundhaltung ist also eingeschlossen, daß man versuchte, auch zu deutlicheren Dispositionen und Einteilungen zu gelangen. Die Einarbeit fremder Quellen geschah also im Durchschnitt nicht schematisch — das ist durchweg ein Zeichen sehr später Zugehörigkeit zur Schule —, sondern in kunstvoller Kleinarbeit an der einzelnen Frage, ja oft am einzelnen Satz. Somit *kann* das innere Kriterium einer deutlicheren Einteilung und klareren Durchschau durchaus ein Zeichen *späterer* Entwicklung sein, besonders da in der Schule im Anfang vielfach die bisher in der Bibelexegese eingestreuten Quästionen nur lose syste-

[26] Vgl. Schrifttum an den im Inhaltsverzeichnis 408 f. angegebenen Stellen unter dem Stichwort „Schulmethode".

matisch zusammengestellt wurden und eine volle Klarheit in der Anordnung so manchmal noch nicht zu erreichen war. Das von Lottin aufgestellte Grundprinzip *kann* also seine Bedeutung als inneres Kriterium haben, *muß* sie aber gerade in unserer Schule nicht besitzen. Über seine Anwendung haben also andere Gründe zu entscheiden. — Gehen wir also zu den einzelnen Beweisen:

1. Für die Priorität der Sent. Atreb. *vor den Sententiae divinae paginae* oder doch wenigstens für die Benutzung der gleichen Quelle für die beiden Sammlungen[27] bringt Lottin zwei Gründe, die beide in dem besseren inneren Aufbau der Arras-Sentenzen liegen. Die Sent. div. pag. bringen nämlich bei ihrer Darlegung über die Gotteslehre (ed. 6) eine Ausführung über den Gebrauch unserer Worte über Gott. Sie wenden hier zwar den Ausdruck „improprie" an (quedem assignantur de ea [divina essentia] improprie); das Gegenstück des „proprie" fehlt aber. Dadurch wird ihre ganze Darlegung etwas ungenau. Da die Sent. Atreb. nun auch das „proprie" haben, ergibt sich bei ihnen eine bessere Disposition. Konnte diese aber nicht auch in der späteren Bearbeitung eingeführt werden? Das dürfte, zunächst abstrakt gesehen, ebenso möglich sein, wie der umgekehrte Fall. Das gleiche gilt von der zweiten Stelle, die Lottin anführt. Hier handelt es sich um das Problem, ob die Welt zugleich oder in sechs Tagen geschaffen wurde. Die gute Gegenüberstellung der Quellentexte, die Lottin bringt, ist zunächst ein neuer Beweis, wie die Sent. Atreb. keinen neuen Gedanken bringen, der nicht in einem der verschiedenen anderen Werke schon ausgesprochen ist. Man sieht hier erneut gut die Zusammenarbeit aus mehreren Quellen: Zunächst ist Pr. rer. or. benutzt, dann die Sent. div. pag., die wiederum von Pr. rer. or. abgelöst werden. Den Abschluß bildet dann erneut ein Stück aus den Sent. div. pag. Auch ist es wieder wichtig zu bemerken, wie sich diese Quellen nicht überschneiden, sondern nur einander ablösen. Es ist freilich selbstverständlich, daß die Sent. Atreb.

[27] So Lottin später in einer Besprechung der Arbeit Aux origines in BullThéolAncMéd 3 (1938) 744. — Wenn man eine *gemeinsame Quelle* annehmen wollte, dann hätte sie im wesentlichen so gelautet wie Pr. rer. or. und vielleicht die wenigen ungedeckten Ausführungen noch enthalten können. Das änderte am Endergebnis nicht viel, da dann doch Pr. rer. or. seiner Grundsubstanz nach vor den Sent. Atreb. liegen würde. Pr. rer. or. wäre nur eine unwesentliche Kürzung der ursprünglichen Sammlung. Viel wahrscheinlicher aber ist es, daß die Sent. Atreb. die kurzen Zusätze ihrer Sammlerart entsprechend aus anderer Quelle nahmen.

durch die Benutzung mehrere Quellen viel reichhaltiger wurden, während sich besonders die Sent. div. pag. auf das Wesentlichste beschränken. (Das ist übrigens eine wichtige Erkenntnis für die Gesamtbeurteilung dieser Sammlung, die sich hier ungezwungen und von selbst aus dem Vergleich der Werke ergibt.) In ihrer Kürze bringen die Sent. div. pag. daher auch Ausdrücke und Schultermini, ohne sie weiter zu erklären, wie es z. B. Pr. rer. or. und mit ihr die Sent. Atreb. an dieser Stelle tun. Es wäre das aber nur ein zwingender Beweis für die Priorität der Sent. Atreb., wenn der Ausdruck sonst unverständlich und ungebräuchlich wäre.

Lottin bemängelt hier auch die Logik des Aufbaues der Sent. div. pag. gegenüber den Sent. Atreb., da die Vätertexte in der ersten Sammlung nicht so natürlich stehen wie in den Arras-Sentenzen (106). Man könnte aber die logische Folge in den Sent. div. pag. etwa so deuten: Schon in der Fragestellung werden die beiden entgegengesetzten Väterstellen angefügt: Potest autem queri, an fecerit per intervalla — Beda videtur velle ... — an simul, quod Augustinus affirmat. Dann wird zunächst der Haupteinwand gegen Beda widerlegt, dann der gegen des Augustinus Auffassung. Dies wird zu Beanstandungen der logischen Folge keinen Anlaß mehr geben. Wir stehen also vor dem Endergebnis, daß die Gründe Lottins wohl gewisse Anhaltspunkte für eine Priorität der Sent. Atreb. vor den Sent. div. pag. abgeben *können;* daß sie aber auch in der umgekehrten Annahme ihre Erklärung finden. Welche von den beiden damit gegebenen Möglichkeiten daher anzunehmen sind, müssen andere Gründe entscheiden.

2. Für die Abhängigkeit der Sententiae Anselmi von den Sent. Atreb. wird von dem gelehrten Forscher eine Stelle aus der Abhandlung über die Liebe vorgelegt[28]. Den Text, den Lottin benutzt, möchte ich der Wichtigkeit gerade dieser Abhängigkeitsfrage wegen noch einmal hier abdrucken und dabei den Text aus Pr. rer. or. gleich daneben stellen, den Lottin leider erst nachher gesondert druckte:

| Sent. Ans. (ed. 81) | Prima rerum origo (Clm 2598, fol. 53) | Sent. Atreb. (ed. 219) |
|---|---|---|
| | Hoc autem primo NOTANDUM est, | NOTANDUM quia HOC VOCABULUM |

[28] Vorher belegt Lottin gut, daß neben den Sent. Ans. auch Pr. rer. or. getrennt zum Vergleich herbeizuziehen ist. Zu dem dafür abgedruckten Text aus der Lehre von der Liebe ist zu bemerken, daß der letzte Satz, der nicht aus den Anselmsentenzen zu belegen war, aus den Sent. div. pag. genommen ist. Ein neues Beispiel der Zusammenstellung!

| | | |
|---|---|---|
| Caritas autem est Spiritus Sanctus *id est amor Patris et Filii.* Unde: Deus caritas est et qui manet in caritate, in Deo manet, | quod HOC VOCABULUM CARITAS ALIQUANDO ACCIPITUR NOMEN SPIRITUS SANCTI UNDE IOHANNES: DEUS CARITAS EST; aliquando ETIAM NOMEN VIRTUTIS | CARITAS ALIQUANDO ACCIPITUR NOMEN SPIRITUS SANCTI *id est amoris Patris et Filii.* UNDE IOHANNES apostolus: DEUS CARITAS EST. Est ETIAM et NOMEN VIRTUTIS id est *illius amoris, quem Spiritus Sanctus facit in cordibus fidelium, de quo hic agitur. Apostolus* autem *dicit: Caritas est* ex *corde puro et conscientia bona et fide non ficta; sed* QUID SIT, NON OSTENDIT, *sed unde procedat, dicit.* |
| et *amor ille, quem Spiritus Sanctus facit in cordibus fidelium, de quo hic agitur. Dicit apostolus: Caritas est* in *puro corde et conscientia bona et fide non ficta; sed* hic quid sit caritas non diffinit, *sed unde procedat, dicit.* | que QUID SIT, NON OSTENDIT apostolus, sed unde nascatur, declarat, cum dicit: Finis precepti est caritas de corde puro, id est quo Deus intelligi solus diligendus et scientia bona . . . et fide non ficta id est non fragili. | |
| Augustinus in libro De doctrina christiana hoc modo caritatem diffinit: Caritas est appetitus animi *ad habendum Deum propter seipsum id est amor Dei propter ipsum et amor est proximi propter Deum.* | AUGUSTINUS AUTEM IN LIBRO DE DOCTRINA CHRISTIANA SIC EAM DESCRIBIT: CARITAS EST AFFECTUS ANIMI ad fruendem Deum propter Deum et diligendum se et proximum propter Deum. | AUGUSTINUS AUTEM IN LIBRO DE DOCTRINA CHRISTIANA SIC EAM DESCRIBIT: CARITAS EST AFFECTUS ANIMI *ad habendum Deum propter seipsum id est amor Dei propter seipsum et amor proximi propter Deum.* |

Man sieht aus dieser gegenüberstellenden Analyse, woher die Arras-Sentenzen die Stücke hat, die nicht in den Sent. Ans. stehen: aus Pr. rer. or. Die Sent. Ans. sind daher nach obigem Ausweis kein „schlechter Auszug" aus den Sent. Atreb., sondern diese sind eine Zusammenstellung aus den Anselmsentenzen und Pr. rer. or. Wie hätte der Verfasser der Sent. Ans. bei seinem schlechten Auszug auch gerade die Stellen und sie allein auslassen können, die nachher oder vorher der andere Bearbeiter der Arras-Sentenzen in Pr. rer. or. für sein Werk ausgewählt hat? Hier haben wir also in einer Beweisstelle Lottins selbst ein unmittelbares Zeugnis für die Priorität der Sent. Ans. und von Pr. rer. or. vor den Sent. Atreb. gefunden[29].

[29] Lottin begründet seine Stellung mit der allzu großen Kürze

3. Wir kommen zur Abhängigkeitsfrage des dritten Werkes Prima rerum origo von den Arras-Sentenzen. Der entscheidende Grund gegen die Priorität von Pr. rer. or. — „et cet argument est décisif" (114) — liegt in der Nennung von „Quidam" an zwei Stellen der Sammlung Pr. rer. or.: *Quidam* dicunt Deum proposuisse corpora ab hominibus propagari (Clm 2598, fol. 36$^{v}$) und Notandum quod *quidam* dicunt in affectu caritatis non esse ordinem (Clm 2598, fol. 54). Wer sind diese Quidam? Da die Sent. Atreb. diese Stellen ohne Quidam bringen, meint Lottin hier diese Quidam gefunden zu haben. Aber ist das *notwendig? Konnte* eine kürzere Sammlung — und das sind die Sent. Atreb. gegenüber Pr. rer. or. jedenfalls — nicht das Quidam kürzend auslassen und nur die Meinung selbst darlegen[30]? Welche der beiden *Möglichkeiten* also wiederum *tatsächlich* besteht, müssen erneut andere Überlegungen zeigen. Dazu ist die zweite längere Stelle über die Ordnung innerhalb der Liebesübung sehr geeignet[31].

| Sent. Ans. (ed. 81 f.) | Prima rerum origo (Clm 2598, fol. 54) | Sent. Atreb. (ed. 220) |
|---|---|---|
| Caritatem ad omnes habete, maxime autem ad domesticos fidei. Quod quidam asserunt dictum esse de effectu *et amministratione caritatis* . . Sunt tamen et alii, qui dicunt non tantum *in effectu et ex-* | NOTANDUM, quod quidam dicunt IN AFFECTU CARITATIS NON ESSE ORDINEM ET IPSUM EQUALITER HABERI ERGA OMNES, effectum vero per opera variari. Hii concedunt in exhibi- | NOTANDUM IN AFFECTU CARITATIS NON ESSE ORDINEM ET IPSUM EQUALITER HABERI ERGA OMNES; sed *in effectu* id est *in exhibitione et administratione caritatis ordo* est |

der Sent. Ans., die nur die beiden Definitionen der Liebe bringe. Alles werde deutlich aus dem Text der Sent. Atreb.: Le texte de Sent. Ans. est, en son début, passablement énigmatique avec ses deux premières définitions ... Le tout s'éclaire a souhait à la lumière de Atreb. (198). Es entspricht aber diese Kürze ganz der besonderen Eigenart der Sent. Ans. an vielen Stellen. Inhaltlich geben die beiden Definitionen eine gute Einteilung für die weiteren Ausführungen.

[30] Das gleiche gilt für die S. 108 aus den Sent. Ans. vorgelegte Stelle: *Aliqui* qui dicunt. — Man kann übrigens auch das umgekehrte Verhältnis finden. So heißt es z. B. in den Sent. Atreb.: *Quidam* dicunt, quia in corpore scilicet in paterno semine iam separato, concupiscentia ... (ed. 215, 14 f.), während die Sent. Ans. diese Ansicht ausdrücklich als eigene bezeichnen: *Dicimus* ergo, quod ... in paterno semine ... (ed. 74).

[31] Den Text der ersten Stelle siehe oben S. 239, wo er an Hand der Zusammenstellung der Sent. Atreb. aus den Sent. Ans. und Pr. rer. or. aufgeführt ist. Dort belegt der Textzusammenhang, daß die Sent. Atreb. nicht Quelle sind. Bei dem hier vorgelegten zweiten Text vollzieht sich dieser Beweis aus der Stelle selbst.

| | | |
|---|---|---|
| *hibitione,* sed etiam in affectu *ordinem* et differentiam servandam... | tione necessariorum proximis prius esse subveniendum. | habendus. |
| | CUM ENIM OMNES EQUE DILIGENDI SUNT, ILLI TAMEN MAXIME SUBVENIRE DEBEMUS, QUI ALIQUA FAMILIARITATE NOBIS CONIUNGITUR. Carnalis vero affectus QUIA INVINCIBILIS EST post peccatum REMEDIO EXCUSATUR, SICUT et OMNIA necessaria et INVINCIBILIA. | CUM ENIM . . . . . (wie Pr. rer. or.) . . . |
| *Si quis autem plus diligit patrem vel matrem vel quemlibet alium proximum quam extraneum, hic quidem affectus est carnalis nec tamen dampnandus,* sed potius est adiuvandus; | | ...CONIUNGUNTUR. ... *Si quis autem plus diligit patrem vel matrem vel quemlibet alium proximum quam extraneum, hic quidem affectus carnalis est nec tamen dampnandus,* QUIA INVINCIBILIS EST et REMEDIO EXCUSATUR SICUT OMNIA INVINCIBILIA. |
| *Nam* etsi *perfectionis non sit, bonus tamen est et laudabilis.* | | *Nam* quamvis *non sit perfectionis, tamen bonus est et laudabilis.* |

Es stammen also wiederum alle Stellen, die aus der einen Quelle nicht zu belegen sind, aus der anderen, so daß alles in den Sent. Atreb. aus ihnen zusammengestellt erscheint. Ja, diese Einarbeit der Sent. Ans. in Pr. rer. or. zu den Sent. Atreb. geht bis in die Meinung der „Quidam". Also bringen die Arras-Sentenzen diese Meinung überhaupt nicht rein, sondern vermischt mit den Formulierungen der Sent. Ans. Daher kann Pr. rer. or. diese Meinung gar nicht aus den Sent. Atreb. als den „Quidam" genommen haben.

Damit schließen wir die Untersuchungen über die Frage der Priorität der Sent. Atreb. Die Gründe Lottins zeigen zwar z. T. die *Möglichkeit,* daß die Arras-Sentenzen vor den anderen liegen. Diese Möglichkeit wird dann aber bereits an mehreren der von Lottin angeführten Stellen aus dem Zusammenhang ausgeschaltet und bei andern kann sie nicht zur Tatsächlichkeit werden, weil sie mit dem übrigen Gesamtbefund nicht in Übereinstimmung zu bringen ist.

Die Untersuchungen Lottins aber haben eines mit Deutlichkeit für die Arras-Sentenzen ergeben: Sie sind ein Werk von meist vorzüglicher Disposition. Wenn daher in ihnen auch keine eigentlich selbständige Arbeit vorliegt, sondern fast alles aus den drei Hauptquellen, den Sent. Ans., Pr. rer. or. und den Sent. div. pag. wie aus den Einzelabhandlungen

der Schule gedeckt werden kann, so bleibt doch der Eigenwert der Sent. Atreb. bestehen. Er liegt zunächst in der wenn auch nur bruchstückweisen *Überlieferung einer Anzahl von Einzelabhandlungen der Schule* über die Prophetie, Buße und Ehe, die uns in ihrem Originalwortlaut noch nicht vorliegen, die wir aber wenigstens zum Teil aus der Benutzung durch die Arras-Sentenzen rekonstruieren können. Ihr Eigenwert liegt daneben in der *neuen systematischen Zusammenstellung der Quellen.* Ich habe an anderer Stelle[32] darauf hingewiesen, wie hierin ein großer dogmengeschichtlicher Wert besteht. Gerade durch solche Zusammenarbeitungen verschiedener Quellen wurden die Ansichten der verschiedenen Werke und Lehrer zu neuem Gesamtbild entwickelt und weitergeführt. Das ist der konkrete Weg der werdenden Scholastik, der sich bis ins 13. Jahrhundert fortsetzt. Ich brauche hier nur an die Summe Alexanders von Hales zu erinnern. Dadurch gewannen die einzelnen Quellenwerke nicht nur größere Verbreitung; vor allem wurde inhaltlich durch das Hinzufügen neuer Quellen der enge Rahmen eines Autors gesprengt zu einer größeren Gesamtansicht. So wuchsen aus den kleineren Untersuchungen und Summen in geradliniger Weiterführung die großen Summen[33], die somit die lebendige katholische Tradition aus der Patristik, aus deren Ausführungen die ersten Sentenzenwerke ihre Ansicht schöpften[34], hin zur Hochscholastik und unserer Zeit führten. Deshalb sind diese frühen Werke auch für das Verständnis scholastischer Begriffe und ihr Werden aus der Patristik von solcher grundlegenden Bedeutung. Wieweit freilich dieser dogmengeschichtliche und theologiebildende Wert gerade der Arras-Sentenzen im Einzelnen über einen mehr örtlichen Charakter hinausgeht, wird die kommende Forschung noch zeigen müssen.

(Fortsetzung über Pr. rer. or. folgt.)

---

[32] Schrifttum 249 ff.

[33] Die Libri Sententiarum sind dafür ein frühes typisches Beispiel: H. Weisweiler, La ‚Summa Sententiarum' source de Pierre Lombard: RechThéolAncMéd 6 (1934) 143—183. Sie belegen zugleich auch die dogmengeschichtliche Bedeutung solcher Zusammenstellungen. Hier findet man tatsächlich einen Großteil der damaligen Lösungen systematisch zusammengetragen. Daher auch der Erfolg dieses Lehrbuches.

[34] Vgl. Schrifttum unter dem Stichwort „Schulziel" im Inhaltsverzeichnis 408.

# Besprechungen.

Prümm, K., S. J., Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. gr. 8° (XVIII u. 500 S.). Freiburg i. Br. 1939, Herder. *M* 9.40; geb. *M* 10.80.

Es war eine dankenswerte Aufgabe, der sich der Verf. des von der Fachkritik vielbeachteten Werkes „Der christliche Glaube und die altheidnische Welt" (Leipzig 1935) dadurch unterzog, daß er das weitschichtige Material jener zwei Bände unter einem konstruktiven Leitgedanken geordnet zusammenfaßte. Die Durchführung zeigt, daß gerade die Idee des Neuheitserlebnisses (ob und inwieweit sich das junge Christentum mit seinem Glauben und seinen Mysterien als „neue Schöpfung" gegenüber der heidnischen Umwelt erlebte und erleben durfte) sich sehr gut für diese Aufgabe eignet. Sie bindet den reichen Stoff zu einer organischen Einheit zusammen, ohne zu einem ermüdenden Schema zu werden. In sechs großen Abschnitten wird der Wesensgehalt der urchristlichen Verkündigung, hingeordnet auf die Idee der Erlösung durch den Gottmenschen, herausgearbeitet und dem, was an Vergleichsgut aus der hellenistischen Umwelt angeführt werden könnte, gegenübergestellt. Gewiß wird man an dieser oder jener Stelle über die strukturelle Ähnlichkeit und geschichtliche Abhängigkeit christlichen und heidnischen Gutes anderer Meinung sein können als der Verf.; man wird auch hie und da den Eindruck haben, daß die Absicht des Themas die Weise der Quellenauslegung ein wenig einseitig beeinflußt. Aber aufs Ganze gesehen wird das eindringliche Studium des Buches im Leser die Überzeugung begründen, daß die junge Kirche das Bewußtsein hatte, etwas ganz Neues, von Gott her Gewirktes zu sein, das alle, auch die höchsten religiösen Werte des Heidentums überbietet. Hierbei gestattet es der andersgeartete Leitgedanke, eine Menge von Fragen zu behandeln, die wegen der an das apostolische Symbolum angeschlossenen Gliederung des früheren Werkes naturgemäß nicht berücksichtigt werden konnten; so konnten diesmal auch die christlichen Mysterien und Sakramente zu ausführlicher Darstellung kommen. Es wäre also durchaus irrig, wollte man in dem vorliegenden Buche nur einen Auszug aus jenem erblicken.

Von dem reichen Inhalt des Werkes kann schon ein Blick in das Verzeichnis der behandelten Probleme überzeugen; wir können hier nur einiges herausgreifen: Der 1. Teil stellt die „Grundkategorien des religiösen Seins" heraus: Gott — Kosmos — Mensch — Zeit. Der 4. Teil handelt vom „Sein des Christen": Vergöttlichung — In der hierarchischen Kirche — Leib-Christi-Gemeinschaft. Mit zum schönsten gehört der 5. Teil: „Die christlichen Stände": Priestertum — Das große Geheimnis (Ehe) — Die Höhenwege: Martyrium und Jungfräulichkeit. Der Schlußteil steht unter dem Gedanken von „Heilsbewährung und Heilsvollendung": Äußere und innere Selbstbehauptung — Die Ökonomie der christlichen Sakramente (hierin eine erneute Auseinandersetzung mit der Laacher Mysterienthese) — Das neue Jenseitsbild.

Schon diese Wahl der Themen verrät die überlegene Beherrschung des Stoffes. In der Durchführung selbst offenbart sich auf Schritt und Tritt die staunenswerte Vertrautheit des Verf. mit den antiken Dokumenten und der unübersehbaren Fachliteratur, aus der in den Fußnoten das wichtigste vermerkt ist. Die fünf bei-

gefügten Register erhöhen die „Brauchbarkeit" des Werkes sehr. Die Sprache ist plastisch, lebendig, stets vornehm, auch dem Nichtfachmann unmittelbar verständlich. Alle diese inhaltlichen wie formalen Vorzüge berechtigen zu dem Wunsche, daß das Buch viele Leser finden möge. Gerade in einer Zeit, in der vielen der Absolutheitsanspruch und das Absolutheitsrecht des Christentums fraglich zu werden droht, wird dieses Werk seine hohe Aufgabe haben. H. Bacht S. J.

Der christliche Osten. Geist und Gestalt. gr. 8° (408 S.) Regensburg 1939, Pustet. *M* 8.50; geb. *M* 9.80.

Das vorliegende Ostbuch zeichnet sich aus durch Vielgestaltigkeit und Reichtum der behandelten Themen. Neben den drei bekannten Herausgebern Tyciak, Wunderle und Werhun sind dreizehn weitere Mitarbeiter beteiligt. Das Buch will eine Begegnung zwischen Ost und West in der Liebe des Heiligen Geistes anbahnen und sehnt sich nach Einverleibung aller Reichtümer der Ostkirchen in die ‚Una Catholica' (7). Liegt doch eins der Hauptprobleme der Wiedervereinigung in der Frage beschlossen: Was hat die katholische Kirche durch die Abtrennung der östlichen Christengemeinschaften verloren?

Der ehrwürdige, greise Metropolit *Scheptyckij* hat eine kurze Einführung verfaßt. Er spricht aus reichster, langjähriger Erfahrung, fast im Ton einer gewissen Wehmut, aber auch mit Zuversicht und Vertrauen. Wenn das Bild der Ostkirche in manch einem der folgenden Aufsätze zu stark idealisiert erscheint, so kann man die Worte des unionserfahrenen Metropoliten von vornherein als ein leichtes Korrektiv betrachten hin zu einem gesunden Realismus.

Wir können uns aufrichtig freuen über diese neue Veröffentlichung, die darauf hinweist, ein wie lebhaftes Verlangen nach Einheit mit dem christlichen Osten viele Katholiken beseelt. Wie groß müßte erst unsere Freude sein, wenn einmal das erste Westbuch erscheinen sollte, geschrieben von Ostchristen, die nach Einheit verlangen. Doch dieser Augenblick ist noch nicht gekommen.

Im Buche finden sich Aufsätze über östliche Theologie, Mystik, Liturgie, östliches Frömmigkeitsleben in Vergangenheit und Gegenwart, über östliche Kunst in Kirchenbau und Ikonenmalerei; *P. Werhun* und *P. Krüger* belehren in anschaulicher Weise über Geschichte und gegenwärtigen Stand der getrennten und vereinten Kirchen des Ostens; schließlich kommt auch die Unionsproblematik in ihren großen Linien zur Aussprache.

Es war natürlich unmöglich, in allen Fragen gleichmäßige Tiefe und Sachlichkeit zu erreichen, zumal da nicht alle Verfasser aus praktischer Erfahrung sprechen oder sich ihr Urteil aus ersten Quellen bilden. Es soll auch den Wert des Buches keineswegs mindern, wenn wir einige kritische Bemerkungen äußern.

Der christliche Osten wird aus irenischer Absicht an manchen Stellen in zu idealen Farben geschildert, während der christliche Westen dabei in weniger günstiges Licht gerät.

*O. Karrer* vereinfacht in seinem Artikel zu stark das Problem der Trennung von Rom, ebenso die dogmatischen Unterschiede (22; 35 f.). K. meint u. a., im Osten sei weniger Verantwortungsgefühl für die breiten Schichten vorhanden als im Westen (31); viele moderne Russen werden das bestreiten unter Hinweis auf Namen wie Fjodorow, Dostojewskij, Tolstoj, Bucharew und andere.

*Tyciak* (Die Theologie des Ostens und das Abendland) bietet in schöner, enthusiastischer Sprache manch anregenden Gedanken für eine tiefere Auffassung der scheinbaren Lehrgegenstäze zwischen Ost und West (z. B. betreffs der Epiklese: 55). Aber Tyciaks Ausführungen bleiben doch zu sehr im Allgemeinen stecken. Mit Nutzen hätte er dem Leser eingangs gesagt, was er jeweils mit östlicher Theologie meint, ob patristische, byzantinische, russische, syrische, ob moderne oder modernisierende Theologie. Zwar sucht T. auch dem Abendlande gerecht zu werden (39 f.; 42), was ihm aber kaum gelingt. In kühnem Satz springt er über Jahrhunderte hinweg (40), als ob von Thomas von Aquin bis Möhler außer Nominalismus und Rationalismus nichts Bedeutendes dazwischenliege; in dieser Zwischenzeit scheint er nur Theologen wie Nikolaus von Kues und Bérulle zuzulassen (51). Ferner ist es mißverständlich, wenn T. (im Anschluß an den russischen Theologen Florowskij und letztlich Chomiakow) die Theologie von der Liebesgemeinschaft der Gläubigen und ihrer geistlichen Erfahrung abhängig macht (39). Die Lehre der morgenländischen Väter über das Filioque ist sodann doch nicht so eindeutig klar, wie T. es darstellt (43).

O. *Casel,* der liturgische Fachmann, schöpft aus seinem reichen Wissen und trägt in seiner Studie über die ostchristliche Opferfeier als Mysteriengeschehen zu tieferem Verständnis der Ostliturgien bei. In Bezug auf die Epiklese wäre wohl genauer die geschichtliche Fragestellung von der theologischen zu scheiden, so sehr beide auch mit einander zusammenhängen. Wenn man sich in den ersten Jahrhunderten ganz allgemein auf den Kanon als Konsekrationsformel berief, so folgt daraus doch nicht, daß eine genauere Fragestellung, ob die Wandlung durch die Worte des Herrn oder die „Epiklese" geschehe, rein juristisch-formalen Charakter trägt (69; vgl. 71).

*K. Kirchhoff* führt in beredter, stellenweise rhetorisch-enthusiastischer Sprache ein ins östliche Kirchenjahr.

Zu den ansprechendsten und anschaulichsten Darlegungen des ganzen Buches gehören je ein Artikel von *R. v. Walter* und *N. v. Arseniew* (dieser ist Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche). Der Artikel v. Walters „Von russischer Frömmigkeit" stößt vor bis in die Tiefen der russischen Seele; asketisch-psychologische Erwägungen wechseln mit wirklichkeitsnahen Schilderungen des russischen religiösen Lebens. Was Arseniew vom östlichen Mönchtum erzählt, belehrt und erbaut, es ist ganz und gar katholisch: hier fühlt man keine trennende Schranke. — Ebenfalls zu den besten Beiträgen der Sammlung gehören drei Artikel von *G. Wunderle,* je einer über byzantinische Mystik, aus der heiligen Welt des Athos und über die heiligen Ikonen. W.s Ausführungen idealisieren trotz gelegentlich eingestreuter guter kritischer Bemerkungen leicht. Es läßt sich ferner bezweifeln, ob die Bedeutung der Liturgie für die gesamte Frömmigkeit des Ostens größer ist als im Westen (vgl. 134); zitiert doch W. selbst den Brief eines russischen Athosmönches (224), von dem mit großer Energie betont wird, daß kirchliches Gebet, Teilnahme am Gottesdienst nur eine untere, wenn auch wichtige, aber gewiß nicht genügende Stufe des geistlichen Lebens bilde! Kann man überhaupt liturgische (sakramentale) Mystik (vgl. 134, 136, 223) von außerliturgischer Mystik trennen? Auch läßt das Wort „liturgische Mystik" verschiedene Bedeutungen zu und wirkt deshalb nicht immer klärend. — Sodann scheint uns, daß sich die Lehre Symeons des Neuen Theologen

über die Notwendigkeit des Gnadenbewußtseins, des Wissens um die Gottvereinigung wohl kaum so weitgehend rechtfertigen läßt, wie W. es versucht. Eine solche Lehre kann auch nicht mit Sicherheit aus Röm 8, 16 abgeleitet werden (vgl. 139 f. und weiter unten Pfleger 264).

*K. Pfleger* schreibt in glänzendem Stil und fesselnder Art über Sinn und Sendung des neuorthodoxen Denkens. Manche Gedanken sind äußerst anregend und wahr, anderes jedoch ist sehr problematisch oder gar bestreitbar. Des öfteren spendet P. übersteigertes Lob; andererseits aber beklagt er sich (in einer Anmerkung) wegen der mitunter unglaublich verzerrten Ideen und Anschauungen, die z. B. Berdiajew über die katholische Kirche äußert (274 Anm. 4). — In der Sophiafrage stimmt P. Dom Lialin zu, „der den orthodoxen Charakter von Bulgakows Sophiologie für unbezweifelbar hält" (269). Die schweren Bedenken, die von russisch-orthodoxer Seite gegen Bulgakows Lehre vorgebracht werden, tut P. mit dem Bemerken ab (266), „daß sich dieses von der offiziellen russischen Orthodoxie selber ‚modernistisch' gescholtene Denken im tiefsten und wahrsten Sinn als orthodox empfindet, während es umgekehrt (und nicht mit Unrecht von seinem Standort aus) die Mentalität seiner Gegner in der orthodoxen Kirche scholastisch und katholisierend nennt". Wir möchten hinzufügen, daß umgekehrt auch Arseniew im Kampf gegen Bulgakow die sophianischen Spekulationen scholastisch nennt. Mit Recht deutet P. an, daß die bisher ihm vorliegende Sophialiteratur zu einem abschließenden Urteil nicht genüge (271). Zu stark betont sodann P. die Verbindung der neuorthodoxen Gnosis mit ostchristlicher Erlebnismystik und urchristlicher Mystik (266; vorsichtiger drückt er sich aus auf S. 269). Das neuorthodoxe Denken bedeutet ohne Zweifel in einigen Wesenspunkten Vertiefung und Bereicherung christlichen Erbgutes; aber man darf nicht übersehen, daß dieses neurussische Denken auch verarmend, verflachend und zersetzend wirkt. Das Urteil von P. über einen erstklassigen Kenner byzantinischer Theologie (M. Jugie) (265) berührt peinlich und ist auch sachlich nicht gerechtfertigt. Leugnet Jugie überhaupt, daß im Hesychasmus ein Einbruch der Mystik in die Theologie geschah? Es fragt sich doch gerade, ob ein solcher Einbruch — vor allem, wenn diese Mystik selbst ungesund ist — fördernd wirkt auf die Theologie, die zunächst vom kirchlichen Lehramt her bestimmt werden muß.

Den würdigen Abschluß des Ostbuches bilden ein benediktinischer Beitrag zum Unionsproblem (von *E. Heufelder*) und eine Sammlung von Äußerungen Pius' XI. — dem das ganze Werk gewidmet ist — über die Ostkirche. B. Schultze S. J.

Schultze, B., Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew (Orient. Christ. Anal. 116). gr. 8° (252 S.) Rom 1938, Pont. Inst. Orient. Stud. *L* 50.—.

Über den russisch-orthodoxen Religionsphilosophen Berdiajew, dessen Schriften durch Übersetzungen auch dem Westen immer mehr bekannt werden, bestanden bislang keine größeren Arbeiten. S. hat mit seinem Buche einem dringenden Bedürfnis abgeholfen und durch die Wahl seines Themas uns mitten in die Gedankenwelt des unter mehrfacher Rücksicht bedeutungsvollen Geistesmannes eingeführt.

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Der 1. Teil soll die Unterlage bilden für die Lehre Berdiajews von der Kirche und

handelt deshalb über seine intuitive Methode, seine „Gnosis". Abschnitte über „Intuition als Grundlage der Philosophie" und über den Glaubensbegriff Berdiajews ergänzen die Ausführungen. Im 2. Teile werden die Gedanken des Russen über die Kirche in erschöpfender und sachlicher Darstellung entwickelt und besonders seine dreifache Sicht der Kirche vorgeführt: Kirche als Ökumenizität, Kirche als Weltseele und Kirche als Gottmenschheit. Der 3. Teil der Arbeit geht mehr auf die Einzelheiten des Kirchenbildes bei Berdiajew ein, wie er die Kirche im Prozeß der Menschheitsgeschichte sieht, wie sie steht zur Welt, zur Kultur, zum Reiche Cäsars, zum Staat, wie es bestellt ist um ihre innere und äußere Hierarchie und Autorität u. dgl. mehr. Im 4. Teil wird die Stellung des russischen Religionsphilosophen zum Katholizismus und zur ökumenischen Frage besprochen. Den Abschluß des Werkes bildet eine Gesamtwürdigung der Eigenart Berdiajews und seiner ekklesiologischen Ideen. Als wertvolle Ergänzungen finden wir am Anfang des Buches eine ausführliche Bibliographie der Schriften des Autors selber und der über ihn verfaßten Werke und Artikel und am Schlusse eine Zusammenstellung größerer Zitate und ein brauchbares Namen- und Sachverzeichnis.

Wenn eine Würdigung der Leistung des Verf. versucht werden soll, ist das von verschiedenen Gesichtspunkten her möglich. In erster Linie ist wohl interessiert der Theologe, der sich ex professo mit der Lehre der getrennten Ostkirchen zu beschäftigen hat. Aber auch die spekulative Theologie überhaupt und vor allem die Ekklesiologie kann nicht achtlos an diesem Buche vorübergehen. Und selbst eine Geschichte der Philosophie wird bei der Lesung des Werkes Anregung finden.

Der katholische Theologe wird sich gern und aus innerster religiöser Überzeugung mit orientalischer Theologie befassen. Wenn wir hierbei von äußeren Gründen absehen, so ist es vor allem die Notwendigkeit, in der Lehre der Ostkirchen die Reste altüberkommener Überlieferungen zu sehen, die gerade wegen ihrer Einseitigkeit das Bild des ursprünglich Vorhandenen deutlich werden lassen. S. zeigt nun eine außerordentliche Vertrautheit nicht nur mit Berdiajew, sondern mit dem zeitgenössischen Schrifttum der Russen überhaupt. Dazu kommt, daß er in vornehmer Sachlichkeit und in durchaus positiver Haltung die Gedanken seines Autors wirken läßt, ohne auf der anderen Seite das Mindeste seinem Standpunkt als eines katholischen Theologen zu vergeben. Der russische Religionsphilosoph mit seiner uns westlich denkenden Menschen eigenartig vorkommenden Ideenwelt nimmt vor dem Auge des Lesers greifbare Gestalt an, die Problemhaftigkeit seiner Auffassungen wird uns klar gezeigt, Wege zu einer Lösung werden wenigstens angedeutet.

Die Ekklesiologie erhält an mehreren Stellen des an und für sich historisch gerichteten Werkes spekulative Vertiefung. Gewiß will der Verf. an erster Stelle die Lehre Berdiajews vortragen, aber diese steht in vielfacher Hinsicht in Verbindung mit der katholischen Auffassung, und überdies benutzt S. die positive Darstellung der Gedanken seines Autors zu einem Eindringen in die Probleme selber. Besonders wertvoll scheinen uns die Erörterungen zu sein, die sich um die Fragestellung „Sichtbare und unsichtbare Kirche" gruppieren (94 ff.). In diesen Zusammenhang gehören auch die mit feinem Takt gemachten Ausführungen zu der Theorie Berdiajews von den drei Prinzipien in der Kirche (Petrus-, Paulus- und

Johanneskirche; 192 ff.). Seine Lösung deutet der Verf. nur an, wohl weil eine längere Auseinandersetzung ihm über den gesteckten Rahmen der Arbeit hinauszugehen schien; aber so viel ist doch zu ersehen, daß die moderne Anschauung, nach der auch von katholischer Seite das Unsichtbare der Seele der Kirche überbetont wird, bei ihm auf Ablehnung stoßen wird.

Auch vom Standpunkt einer Geistesgeschichte der katholischen Theologie oder der Philosophie im allgemeinen wäre zu der Schrift des Verf. mancherlei zu sagen. Die Zurückführung der Gedanken Berdiajews nicht nur auf den deutschen Idealismus und Mystizismus, sondern auch auf die christliche und heidnische oder jüdische Gnosis hätte sicherlich vollständiger sein können. Aber auch die Beschränkung auf einige Hauptlinien ist verständlich, weil nur so die Übersichtlichkeit gewährleistet war. Der Verf. spricht nicht ausdrücklich von den Gefahren für die katholische Theologie, die in unbedachten Anleihen aus dem östlichen Gedankengut bestehen können (dasselbe gilt für die Gnosis oder den deutschen Idealismus), aber seine vornehm zurückhaltende Tendenz ist vielleicht noch wirksamer, zumal da sie mit einer positiven Wertung einzelner Anschauungen und Bestrebungen verbunden ist. „Die Beschäftigung mit Berdiajews Ekklesiologie kann auch beitragen zur innerkirchlichen Einigung von Ost und West, zur Sammlung aller wahrhaft christlichen Kräfte in der Welt für den Entscheidungskampf" (235).

S. vereinigt in glücklichster Weise Beherrschung des Materials mit spekulativer Kraft und klarer Darstellung. So können wir nur wünschen und erwarten, daß uns aus seiner Feder noch mancher Beitrag zur Theologie der Ostkirche geschenkt wird.

J. Beumer S. J.

Duesberg, H., O. S. B., Les Scribes Inspirés, Introduction aux livres sapientiaux de la Bible. II.: Job et l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sagesse. gr. 8° (XVI u. 670 S.) Paris 1939, Desclée.

Der erste Band von D.s großem Werk „Die inspirierten Weisen Israels", der über die Prov handelte, wurde in dieser Zeitschrift schon besprochen (15 [1940] 289 f.). Was damals über die hervorragenden Eigenschaften dieser systematischen, geistvollen Exegese der Weisheitsbücher gesagt wurde, möchten wir an dieser Stelle bezüglich des 2. Bandes aus voller Überzeugung und mit tiefer Dankbarkeit dem Verf. gegenüber erneut betonen. Der jetzt vorliegende Band behandelt vier Bücher der hl. Schrift Job, Qoh, Sir und Weish.

Das Vorwort stellt die gedankliche Verbindung mit dem voraufgehenden Bande her. Es zeigt schon in kurzem Aufriß die ideengeschichtliche Entwicklung der israelitischen Weisheitsliteratur, die mit Prov ihren Ausgang nimmt, um in Weish ihren Höhepunkt zu erreichen.

Job und Qoh werden im ersten Buche dieses Bandes unter dem Titel „Le pessimisme inspiré" zusammengefaßt. Ein einleitendes Kapitel „La doctrine du bonheur dans l'Ancien Testament" (3—51) entwickelt die Problematik von Glücks- und Vergeltungslehre, wie sie in anderen Büchern des AT (Pent., Propheten und vor allem Psalmen) enthalten ist. Die Deutung des Buches Job geschieht in vier zusammenfassenden Kapiteln: „Le livre de J., La plainte de J., L'apologie de la thèse traditionelle, L'antithèse". Die eigen-

artige Zitationsweise des Verf.s, alle Schrifttexte ausführlich in französischer Übersetzung abzudrucken, mag für die Drucklegung des Buches eine bedeutende Belastung gewesen sein, für seinen Gebrauch bietet sie den großen Vorteil, daß der Benutzer zu einem ständigen Mitlesen der vollständigen Schrifttexte gezwungen wird. Man hat die Möglichkeit, die Gedanken des Verf.s als wirklich schriftnah und begründet ständig kontrollieren zu können. So gibt die Durcharbeit des Werkes eine starke Überzeugung von der Richtigkeit der vorgelegten gedanklichen Synthesen und Ausblicke. — Inhaltlich ist der Teil über Job, so gründlich und fein er gearbeitet ist, vielleicht der am wenigsten originelle des ganzen Werkes im Vergleich mit den folgenden Kapiteln.

Qoheleth wird in drei Abschnitten behandelt: „Les énigmes du Q., Le personnage et l'oeuvre du Q., Le fond du Q.". Für die Abfassung macht D. zwei Personen verantwortlich, zunächst Qoheleth selbst. Er war ein nachexilischer Weisheitslehrer, ein Schriftgelehrter. Er zitiert zwar nicht die Bibel, hat auch nicht die Absicht sie zu kommentieren wie Jesus Sirach, aber er hat viel über sie nachgedacht. Seine Gedanken entnimmt er vor allem der Genesis, so seine Philosophie des „Lebensgeistes", die Idee der „Rückkehr des Menschen zum Staube". Er ist vor allem Pädagoge, der seine jungen Schüler warnen will vor einer einseitigen Auffassung der Glückslehren, wie sie in den Prov stehen. Sein Leitmotiv ist der Gedanke an die „Eitelkeit" alles Irdischen. Der tiefste theologische Grund für dies Unbefriedigtsein des Menschen von allen zeitlichen Glücksgütern ist der, daß „Gott die Ewigkeit in das Herz der Menschen gelegt hat" (Qoh 3, 11). Die Deutung dieser stark umstrittenen Stelle des Buches ist von D. glücklich und mit vorsichtiger Kritik vollzogen (211 f.). — Die zweite Person, die an dem Buch Qoh gearbeitet, ist ein Schüler. Er hat eine Auswahl der Weisheitssprüche und Lehren niedergeschrieben, die er von seinem Lehrer bei den verschiedensten Gelegenheiten gehört hatte. So erklärt D. recht einleuchtend die merkwürdige Unvollständigkeit des Buches, den Mangel an konsequenter Durchführung größerer gedanklicher Zusammenhänge, das Fehlen einer übersichtlichen durchgehenden „Erzählung". Bezüglich der literarischen Fiktion, Salomon als Urheber zu nennen, arbeitet D. sehr geschickt aus dem Text des Buches selbst den Gedanken heraus, daß hier gar nicht mehr der unter den Lebenden weilende Salomon spricht, sondern ein Salomon, der schon auf sein ganzes vergangenes Leben zurückschaut. Sein Geist, der Geist des auf Erden glückreichsten Menschen wird durch das Buch aus dem Totenreich heraufbeschworen, um von dort aus in dieses Leben hinein zu sagen, wie über das Glück dieser Erde zu denken sei.

Mit großer Ausführlichkeit wird Sir erklärt, „Les expériences du Ben Sirah, La sagesse du B.-S., B.-S. commentateur de l'Écriture, Le genie du Judaïsme, Le prophète du passé". Gerade in diesem Teil macht sich die systematische Art der Exegese D.s sehr vorteilhaft bemerkbar. Was sagt Sir über Fragen des öffentlichen Lebens, Stellung zu Königen und Fürsten, Volksversammlung, Familienleben, Kindererziehung, Ehe, Freunde und Berater, Gastmahl, Reisen usw. Nur auf diese Weise ist es möglich, an den geistigen Gehalt von Sir wirklich heranzukommen. Das ganze menschliche Leben möchte der Sirazide nach den Gedanken der göttlichen Weisheit gestalten. Dabei ist er sehr stark priesterlich, liturgisch interessiert. Noch steht der alte Tempel im vollen

Glanze. Die entsetzlichen Profanationen eines Antiochus IV. liegen noch in der Zukunft und auch vorläufig noch außerhalb des Bereiches vorgestellter Möglichkeiten. Aber dunkle Wolken einer heraufziehenden neuen Weltzeit lassen doch schon mit ernster Sorge an die Zukunft des Tempels denken. Um so ergreifender wirkt die religiöse Pietät, mit der der heilige Tempeldienst die Seele des Siraziden erfüllt. Dort ist ihm der geistige Mittelpunkt seines Volkes.

Besonders hervorgehoben sei hier das letzte Kapitel „Le prophète du passé" (413—440). Ich wüßte keine Schrifterklärung, wo die „laus patrum" (Sir 44, 1—50, 24) so treffend und tief gedeutet wäre wie hier, eine „Theologie der geschichtlichen Vergangenheit Israels".

Gerade in diesem Teil ist viel religionsgeschichtliches Material aus außerbiblischen Quellen herangezogen. Eine reiche Auswahl treffender Texte wird geboten. In der Art der Auswertung zeigt sich das ausgeglichene Urteil des Verf. Da ist kein vorschnelles Finden von „Parallelen", wo keine sind, und doch ein sehr feines Empfinden für echte ideengeschichtliche Zusammenhänge.

Das 3. Buch (Weish) trägt den Titel „Les mystères sauveurs de la sagesse". Die einzelnen Abschnitte heißen: „Le miroir du roi, La sagesse encyclopédique, Le procès de l'idolâtrie, La sagesse pourvoyeuse d'immortalité". Im letzten Abschnitt möchte es uns scheinen, als wenn D. den Gedanken überbetont, der Verfasser sei sich seiner „Neuerung", seines „Fortschrittes" in der Unsterblichkeitslehre wenig oder gar nicht bewußt gewesen (590). Wer diese Ideen aussprach, hat nicht nur die Bedeutung alter Vokabeln ein wenig gewandelt, nein, er hat ein ganz neues Licht und eine ganz neue Klarheit in die Seele seines Volkes leuchten lassen. Und das wäre psychologisch doch wohl nicht recht zu erklären, wenn das in einem nur halb bewußten Prozeß geschehen sein sollte. — D. zeigt den klassischen Höhepunkt alttestamentlicher Weisheitslehre, den Weish erreicht, sehr schön in den Worten: „Le fruit est mûr, nous sommes à la veille d'entendre le sermon sur la montagne" (592).

Der Epilog (593—636) will in einer groß angelegten theologischen Schlußsynthese die Verbindungslinien aufweisen, die die Weisheitslehren des Alten Bundes mit der Weisheitslehre des NT zusammenschließen. „Le Christ est proposé aux hommes comme la solution définitive du problème de la souffrance et de la mort" (633). Darin hat alle Sehnsucht und alles Vertrauen der Weisen des Alten Bundes seine letzte Erfüllung und seinen überreichen Lohn empfangen.

Der Hauptwert des Werkes von D. scheint uns darin zu liegen, daß er nicht nur den einzelnen Weisheitslehren eine treffende Deutung gibt, sondern daß er auf Schritt und Tritt die geistesgeschichtliche Entwicklung aufzeigt, die die Gedanken untereinander verbindet. Der Ausgangspunkt war die Glücks- und Vergeltungslehre der Prov. Qoh und Job treten dazwischen als zwei große Reaktionen im innerbiblischen Raum. Sir versucht eine vorsichtige und ausgleichende Zusammenschau. Weish bietet die Vollendung im Alten Bund, einen christlichen Ewigkeits- und Unsterblichkeitsglauben. Man könnte als Leitgedanken des ganzen Werkes von D. ein Wort gebrauchen, das er selbst am Anfang dieses Bandes geprägt hat: „Il y a les conquêtes de la vérité sur la vérité" (4).

G. E. Closen S. J.

Schweizer, E., Ego eimi ... Die religionsgeschichtliche Herkunft der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F. 38), gr. 8° (180 S.) Göttingen 1939, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 11.50.

Die methodisch vorbildliche Untersuchung greift noch einmal die Frage der Abhängigkeit des vierten Evangeliums von dem Schrifttum der Mandäer auf. Dabei geht der Verf. aus von der betonten Redeweise ἐγώ εἰμι (statt des einfachen εἰμί), die bei Joh oft wiederkehrt. Er zeigt, daß es nicht nur im AT und in der Umwelt des NT, d. h. in dem semitisch-orientalischen Kulturkreis, wie Norden gemeint hat, sondern in allen möglichen Völkern und Zeiten, im alten Indien eben so gut wie in den alten mexikanischen Hymnen, einen ausgeprägten Ich-Stil gab, der sehr wohl selbständig gewachsen sein könne (15—21). Darum lasse sich aus der allgemeinen Wendung ἐγώ εἰμι bei Joh noch nicht auf eine religionsgeschichtliche Abhängigkeit schließen. Anders verhält es sich dagegen nach Sch. mit den tatsächlichen Bildreden bei Joh: „Ich bin der wahre Weinstock", „Ich bin das wahre Licht" usw. Sie haben rein sprachlich gesehen in den Mandäerschriften und nur hier ein Gegenstück, da sonst überall, auch im AT, das Bildwort einen bestimmenden Zusatz bekommt, z. B. „Gott ist die Burg *Israels*" u. ä. (33—37). Dazu kommt die auffällige Übereinstimmung in der Auswahl der Bildworte selbst: Licht, Wasser, Brot, Hirt, Tür, Weg, Weinstock, die mit Ausnahme des Hirtenbildes dem AT fremd seien oder doch etwas anderes besagten, dagegen mit Ausnahme von „Brot" sich alle in den Mandäerschriften fänden. Das sei um so auffälliger, als eine Reihe anderer Bilder (Fels, Burg, Schild, Löwe usw.) aus dem AT zur Verfügung gestanden hätte (37 f.). Es muß also irgendeine unmittelbare oder mittelbare Beziehung zwischen Joh und den Mandäerschriften bestehen. Während nach H. Lietzmann u. a. die letzteren von Joh abhängig sind, hält Sch., wenigstens für manche Teile, das umgekehrte Verhältnis für wahrscheinlicher. So erkläre sich am besten, daß bei Joh dem Bildwort durchweg ein betontes Eigenschaftswort beigefügt werde, z. B. das *wahre* Licht, der *wahre* Weinstock usw. Es sei nicht gut denkbar, daß die Mandäer dieses betonte Beiwort ausgelassen hätten, wenn sie von Joh abhängig wären, dagegen verstehe es sich leicht, daß der Verf. des vierten Evangeliums — nach Sch. ist es zwar *einer,* aber wohl nicht der Apostel Johannes — dem Mythos der Mandäer bewußt den Messiasanspruch des geschichtlichen Jesus und seine Rechtfertigung gegenübergestellt habe, indem er betonte, Jesus sei das *wahre* Licht usw. (129). Darum seien auch die Bildreden bei Joh weder Gleichnisse, noch Allegorien, noch Symbole, sondern nur die Feststellung der objektiven Wirklichkeit; denn der Evangelist wolle Christus nicht beschreiben unter dem Bilde des Lichtes usw., sondern nur betonen, daß er im Gegensatz zu den mythologischen Anschauungen der Mandäer das *wahre* Licht usw. sei. Das sucht der Verf. im letzten Teil durch die Auslegung der Bildreden in Joh 10; 6; 15 und 4 an Beispielen zu zeigen. Bemerkenswert ist, daß er den liberalen Religionsgeschichtlern in den Einzeltatsachen weithin zustimmt, daraus aber gerade die entgegengesetzte Folgerung zieht: Was bei den Mandäern nur ein Mythos ist, ist in Christus geschichtliche Wirklichkeit.

So bietet die Arbeit manche dankenswerte Anregung. Ob allerdings die vorgebrachten Gründe für die äußere Abhängigkeit des Joh von den Mandäerschriften durchschlagen, möchte ich bezweifeln. Außerdem müßte man in diesem Falle doch wohl annehmen, daß Jesus *selbst* sich im bewußten Gegensatz zu den Anschauungen der Mandäer als das *wahre* Licht usw. bezeichnet hätte. Das würde aber voraussetzen, daß seinen Zuhörern diese Anschauungen bekannt gewesen wären, was natürlich nicht ganz unmöglich, aber doch nicht sehr wahrscheinlich sein dürfte. Darum sind die von Lietzmann, Peterson, Lagrange, Schmid, Tondelli u. a. für die umgekehrte Abhängigkeit vorgebrachten Gründe durch die neue Untersuchung nicht entkräftet worden.

Ein ausführliches Literatur-Verzeichnis von 165 Nummern bildet den Abschluß. Leider hat das katholische Schrifttum in der Arbeit keine Berücksichtigung gefunden. Selbst die ausführlichen Untersuchungen über die Mandäerfrage von M. J. Lagrange O. P., La gnose mandéenne et la tradition évangélique (RevBibl 36 [1927] 321—349; 481—515; 37 [1928] 1—36), von J. Schmid, Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage (Bibl. Zeitschr. 20 [1932] 121—138) und von L. Tondelli, Il Mandeismo e le origini cristiane (Orientalia 33), Rom 1928, werden mit keinem Wort erwähnt. B. Brinkmann S. J.

Gonzalez, S., S. J., La Formula Μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nisa (Anal. Greg. 21). gr. 8° (X u. 146 S.). Rom 1939, Gregoriana. *L* 20.—.

Gomes de Castro, M., O. F. M., Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa (Freiburger theol. Stud. 50). gr. 8° (XVI u. 126 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 4.—.

Die sehr sorgfältig durchgeführte, fein ausgewogene Arbeit *Gonzalez'* ist eine theologische Untersuchung über die spekulative Auffassung Gregors von Nyssa von der trinitarischen Wesensgleichheit. Dabei werden die personalen Eigentümlichkeiten, die Dieselbigkeit und Einheit göttlichen Wollens und Wirkens, die Unzertrennbarkeit und gegenseitige Inexistenz der göttlichen Personen im Raum des trinitarischen Denkens Gregors eingehend untersucht und in ihrer Bedeutung für die numerische Wesensgleichheit berücksichtigt. Wertvoll sind u. a. die Gegenüberstellungen der verschiedenen charakteristischen trinitarischen Formeln, in die Gregor seine Theologie prägt (63, 112 ff., 129), sowie die Behandlung seines Symbolums und dessen Beziehung zu den anderen großen Kappadoziern.

Das Hauptinteresse der Arbeit liegt zweifelohne in der Behandlung göttlicher und menschlicher Natureinheit (138—152), wie sie vom Nyssener zur Verständlichmachung der trinitarischen Einheit selbst öfter, besonders Ad Ablabium und De communibus notionibus (z. B. P. G. 45, 117C; 120A—B, 132B; 177D; 180D) miteinander verglichen und einander gegenübergestellt werden. Da die Alleinheit der menschlichen Natur für den Nyssener keine bloß gedankliche, abstrakte Ineinssetzung besagt, sondern Realganzheit, die alle Einzelwesen als wirklich seinshafte Einheit umfaßt, sieht der Verfasser im Gegensatz zu den Vertretern der Jungnizäner-Theorie mit Recht in diesem Vergleich gar keine Begründung einer nur spezifischen Natureinheit der göttlichen Personen, sondern nur den Ausdruck eines platonisch orientierten Realismus (un realismo de orientación platonica, 46) auf dem Gebiete trini-

tätstheologischen Denkens. Letztere Bestimmung der Natureinheit mehr im Sinne eines antizipierten mittelalterlich-platonischen Realismus scheint mir jedoch der Spannung, in der sich Gregors Einheitsdenken bewegt, nicht ganz gerecht zu werden. Denn sie rechnet noch zu sehr mit der Gegenüberstellung „abstrakt-spezifische Einheit" oder „platonisch orientierter Realismus". Und doch bahnt sich bei Gregor — das zeigen die Kapitel 16, 17 und 22 De hominis opificio recht deutlich — bereits eine Einheitsbetrachtung an, die keine der beiden entgegengesetzten ist, sondern trotz aller Unstimmigkeiten mit einem seinshaft wirklichen Menschheitsganzen arbeitet, das selbst alle Einzelexistenzen als solche voll umfaßt, sie alle miteinander vereint und aufeinander ausrichtet, ohne aber ein von aller Individualität losgelöstes Allgemeines zu bedeuten, wie ich es bald genauer in einer größeren Wertung der Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa aufzuweisen hoffe (vgl. auch Schol 14 [1939] 485—514). Zwar wird dieses Motiv des ὁ καθόλου ἄνθρωπος 44, 185B in Verbindung mit der philonischen Doppelschöpfung des Menschen 44, 181B in den trinitarischen Auseinandersetzungen Gregors nicht weiter ausdrücklich verwertet. Doch handelt es sich dabei keineswegs um einen vorübergehenden Einzelgedanken Gregors. Denn das mit der Doppelschöpfung aufs engste verbundene Motiv der Übergeschlechtlichkeit 44, 180C wirkt sich auch weiterhin ständig sehr deutlich aus auf Gregors Theologie christlicher Vollkommenheit, Jungfräulichkeit und Mystik.

Während Gonzalez die Frage der trinitarischen Wesensgleichheit in der Theologie des Nysseners auf Grund ganz eingehenden Studiums aller trinitätstheologischen Schriften Gregors beantwortet — das zeigt besonders die reiche und bis ins einzelne gehende Verwertung der umfangreichen Bücher Contra Eunomium —, versucht *Gomes de Castro* Gregors Trinitätstheologie mehr von ihrer gedanklichen Beeinflussung durch die „traditionellen" (62 ff, 73 ff.) und „basilianischen" Elemente (κοινόν-ἴδιον 65 ff., 85 ff.) her zu charakterisieren unter besonderer Zuhilfenahme moderner Spezialliteratur. Gedanklich ganz auf de Régnons Gegenüberstellung östlicher und abendländischer Trinitätsbetrachtung (Person-Natur) stehend, entwickelt der Verfasser Gregors Lehre der trinitarischen Wesensgleichheit. Verwertet werden dabei vor allem Gregors Lehre von der Identität der göttlichen Wirksamkeit (74), das αἰτία-Motiv 76) und der Relationsbegriff (σχέσις). Da der Verf. aber die Natureinheit Gregors mehr oder weniger als abstrakt-spezifische Einheit „Mensch" deutet, ohne auf die seinshaft wirkliche Ganzheitseinheit genügend zu achten, die Gregor mit ihr verbindet, gerät die Darstellung in Gefahr, Gregors Trinitätstheologie der numerischen Wesensgleichheit unvollkommener zu zeichnen, als sie es tatsächlich ist. Das liegt wohl zum großen Teil daran, daß Gregors Werke selbst zu wenig verwertet werden. Die Arbeit gewährt einen sehr guten Überblick über die Stellungnahme der bisherigen Forschungen zur Frage; stellenweise ist sie ein Mosaik von Autorenmeinungen, nimmt aber selbst etwas zu wenig eigene Stellung zum Problem und bleibt darum im Wesentlichen mehr Wiedergabe bereits bestehender Ergebnisse. A. Lieske S. J.

Erdin, F., Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (Freib. theol. Studien 52). gr. 8° (XIX u. 100 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 4.—.

Die Untersuchung, die viel Material zusammenträgt, beschränkt sich

auf den trinitarischen Gebrauch des Wortes Hypostasis, während die spätern christologischen Kämpfe außer Betracht bleiben. E. geht zunächst der Etymologie und dem Gebrauch des Wortes in der griechischen Profanliteratur, in der LXX, im NT und in der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte nach. Das Wort bedeutet: das Darunterstellen, das Sichdarunterstellen, die Zuversicht, das Daruntergestellte, der Bodensatz, der Grund, die Grundlage, das wirkliche Sein. Bekannte Stellen aus der Hl. Schrift sind Ps 138, 15: „substantia [hypostasis] mea in inferioribus terrae", „mein ganzes Sein, das du geformt in tiefem Grunde" (Miller); Hebr 1, 3: „figura substantiae [hypostaseos] eius", „das Abbild seines Wesens" (Rösch); Hebr 11, 1: „Est autem fides sperandarum substantia [hypostasis] rerum", „Der Glaube ist ein festes Vertrauen auf das, was man erhofft" (Rösch). Bei den Neuplatonikern wird hypostasis zur wissenschaftlichen Bezeichnung von „Daseinsform". Bei den griechischen Vätern des 4. und 5. Jahrh. bedeutet es oft die Wesenheit Gottes, und wenn es das bedeutet, ist natürlich nur *eine* hypostasis in Gott; so bei Epiphanius, Haer. 74, 4: „*Eine* Gottheit mit derselben Macht, derselben Wesenheit (hypostaseos)." Schon bei Origenes ist aber die Rede von drei hypostaseis in Gott, Vater, Sohn und Hl. Geist (In Io 2, 10,75). Beim hl. Athanasius (?) (De incarn. et c. Ar. 10) lesen wir: „Ein Gott in drei Hypostasen". Epiphanius (Haer. 74, 34) hat die Formel: „Drei Hypostasen, eine Wesenheit, eine Gottheit", „τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα". Das Konzil von Nizäa hat den Ausdruck „ὑποστάσεως ἢ οὐσίας", aber nicht im Glaubensbekenntnis, wo nur οὐσίας steht (der Text bei Denzinger, ed. 18—20, ist hier lückenhaft; s. Schol 12 [1937] 585 f.), sondern im folgenden kleinen Kanon, wo es in einem zitierten häretischen Satz angeführt wird.

Die Lateiner gebrauchten schon früh das Wort *persona* für die göttlichen Personen, so Tertullian. Eine Schwierigkeit bereitete einigen Lateinern der griechische Ausdruck: drei Hypostasen. Der hl. Hieronymus ist entsetzt darüber, daß ihm, einem „homo Romanus", zugemutet werde, von drei Hypostaseis in Gott zu reden; denn hypostasis bedeute Wesenheit, usia. Der Papst möge aber entscheiden, und er werde die Entscheidung annehmen (Ep. 15, ad Damasum, vor 380). Einige Jahrzehnte später schrieb der hl. Augustinus ohne Bedenken, die Griechen sagten „tres substantias", wo die Lateiner „tres personas" sagten (De Trin. 7, 4, 8). Um diese Zeit wurde aber auch hypostasis von einigen Lateinern mit *subsistentia* im Gegensatz zu substantia übersetzt (86 ff.), so von Rufinus, Hist. eccl. 1, 29, und von Faustus von Reji, Ep. 7. Umgekehrt drang durch den Einfluß des Lateinischen das Wort πρόσωπον für persona in die griechische Trinitätslehre ein (64 ff.), so schon bei Hippolytus.

Die Schrift gibt auch zu einigen Ausstellungen Anlaß. Ein Hauptpunkt ist folgender: Es herrscht — ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren — eine gewisse Unklarheit über die hier vor allem in Betracht kommenden Begriffe des „suppositum" und der „substantia singularis completa". Infolgedessen wollen die theoretischen Erklärungen des Verf. nicht recht befriedigen. Im Einzelnen sei folgendes hervorgehoben: 1. Der Verf. beachtet nicht oder sagt wenigstens nicht klar, daß *individuum doppeldeutig* ist. Es bedeutet heute und wohl schon lange in der scholastischen Philosophie dasselbe wie singulare. Es kann aber auch mehr bedeuten, so daß es außer der Singularität auch das suppositum-bildende Merk-

mal miteinschließt. Nur so ist die berühmte, vom Verf. S. 68 angeführte Definition des Boethius: „Persona est naturae rationalis individua substantia" berechtigt, wenn nämlich „individua substantia" als eine solche Einzelsubstanz genommen wird, die als Ganzes in sich besteht und keine „ratio assumptibilis" hat. Vgl. Thomas, S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 2 und etwa Frick, Ontologia ed. 6, n. 228. Die Darstellung des Verf. hätte gewonnen, wenn er, wo es am Platze war, statt „konkretes Individuum" Suppositum geschrieben hätte. Die menschliche Natur in Christus ist ein „konkretes Einzelding", aber deswegen noch kein suppositum, sonst wären zwei supposita bzw. Personen in Christus. — 2. Der Verf. unterscheidet nicht genug zwischen *„gemeinsam" (commune) und „allgemein" (universale)*. Die göttliche Wesenheit ist allen drei göttlichen Personen gemeinsam: „Trinitas, secundum *communem essentiam* individua" (Lateranense IV, Denz. n. 428), aber man kann sie nicht als „universalis" bezeichnen. Die menschliche Wesenheit ist den vielen Menschen gemeinsam, und sie ist zugleich ein Allgemeines, ein „universale". Die göttliche Wesenheit ist den göttlichen Personen in der Weise gemeinsam, daß sie *der Zahl nach eine* ist und nicht vervielfältigt werden kann; darum ist sie kein Allgemeines. Interessant ist die aus Basilius, Brief 215, 4 angeführte Stelle, wo von der göttlichen Wesenheit gesagt wird, ihr Begriff sei gemeinsam: λόγος κοινός (75). Ja, in der zitierten Stelle aus Brief 236,6 (ebd.) erklärt er den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlicher Person durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen Lebewesen und diesem bestimmten Menschen. Gregor von Nyssa (De communibus notionibus) setzt die Einheit der Wesenheit des Petrus, Paulus und Barnabas wenigstens in gewisser Beziehung auf eine Stufe mit der Einheit der göttlichen Wesenheit (75). Es wäre wohl Aufgabe des Verf. gewesen, zu zeigen, ob und wieweit Basilius und sein Bruder Gregor zugleich den großen Unterschied bei ihrem Vergleich gesehen haben. — 3. Störend wirkt auch die Heranziehung der aristotelischen Unterscheidung von erster und zweiter Substanz. Der Verf. ist hier anscheinend von *F. Stentrup* abhängig, der ZKathTh 1 (1877) sagt: „Wir dürfen folglich die Hypostase ... einfach *als die erste Substanz* definieren." E. verweist (34 f.) auf Stentrup, aber nicht auf diese Stelle. *Zweite Substanz* ist bei Stentrup das, was zwar (substantiell) „wesensvollendet", aber nicht „substanzvollendet" ist, weil ihm eben der „Seinsabschluß" fehlt. Ein solches ist 1. die göttliche Wesenheit, die in den göttlichen Personen ihre „Substanzvollendung" hat; 2. die Menschheit Christi, die als Gleichsam-Teil in der Person Christi substanzvollendet ist; 3. das Allgemeine, das erst im (substanzvollendeten) Einzelnen seine Substanzvollendung findet. Alle diese drei Gegebenheiten, so meint Stentrup, fallen unter den Begriff „zweite Substanz", wie Aristoteles ihn gefaßt hat: Wesensvollendetes, das noch nicht substanzvollendet ist. Stentrup scheint aber mit dieser Terminologie keinen Anklang gefunden zu haben. — Doch hat der Verf. einen Einblick in das Ringen der damaligen Zeit um die rechte sprachliche Fassung des katholischen Dogmas gegeben, und dafür kann man ihm dankbar sein.

A. Deneffe S. J.

Menges, H., Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. gr. 8° (XII u. 190 S.) Münster 1938, Aschendorff. *M* 6.—.

Die im Raum heutiger Bild- und Mysterientheologie sehr inter-

essante und gediegen durchgeführte Untersuchung vermittelt einen lebendigen Einblick in das Leben und die Schriften Johannes' von Damaskus, in seine Stellung zur älteren patristischen Bilderverteidigung und dem Bilderstreit des 8. u. 9. Jahrh. In zwei größeren Abschnitten wird die theologische Begegnung des Kirchenlehrers mit der bilderfeindlichen Bewegung seiner Zeit wissenschaftlich dargelegt: Der 1. entwickelt die für den Problemkreis grundlegenden Begriffe „Bild" und „Bildverehrung", die Arten des Bildes und seiner Verehrung. Der 2. behandelt die positiven und spekulativen Beweisgründe des Heiligen für die Daseinsberechtigung und die Verehrung der Bilder: Neben der negativen (alttest. Bilderverbot 122) und positiven schrifttheologischen Begründung dient als Hauptgrund der groß angelegte patristische Traditionserweis — von 119 Zitaten hat Verf. rund 100 auffinden können —. Der Schwerpunkt der spekulativen Beweisführung liegt ohne Zweifel im Geheimnis der Menschwerdung, in der Gottes unsichtbare Majestät erdenhaft sichtbar ward. „Gott hat noch niemand gesehen; der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ruht, hat es uns erzählt" (Joh. 1. 18). Da aber Christi Leben Ganzheit ist, zum Erlösungswerk auch seine hl. Mutter, die Heiligen, das ganze Menschengeschlecht und die entsündigte Welt gehören (182), so ist alle Bilderverehrung und alle Abbildung Gottes in der Kirche nichts weiter als gläubiger Nachvollzug jener zentralen Sichtbarmachung göttlicher Unbegreiflichkeit.

Der Wert der Arbeit liegt vor allem in der sorgfältigen Untersuchung der bilderapologetischen Schriften des Johannes von Damaskus und der sehr reichen Verwertung fachwissenschaftlicher Literatur. Am aktuellsten scheint mir die Darstellung der gegenseitigen Beziehung von Bild und Vorbild als der eigentlichen Grundlage der ganzen Bildtheologie des Kirchenvaters zu sein: „Typ und Prototyp sind eins, sind so miteinander verschmolzen, daß nur noch der Unterschied der Substanz besteht" (78). „Also haben beide dieselbe Macht, und beiden kommt eine Ehre zu" (91). „Ich ehre also auch das Bild, aber nur flüchtig und anläßlich der Verehrung des dargestellten Gegenstandes" (87). Gewiß ist dieses Untersuchungsergebnis der Bildtheologie und Bilderverehrung nicht neu und unerwartet. Der Verf. geht trotz öfterer Hinweise auf die Bildauffassung des Origines, Basilius, Gregors von Nyssa und des Pseudo-Dionysius auf deren eigentliche Bildmetaphysik nicht ein. Trotzdem gewährt seine Darstellung der Bildtheologie des Johannes Damascenus einen wertvollen Einblick in die spekulativen Unterschiede zwischen dessen stark aristotelisch ausgerichteter Ontologie und der vorwiegend neuplatonisch-origenistisch bestimmten Imago- und Mysteriumtheologie der Alexandriner, Gregors von Nyssa und Augustinus. Das zeigt unter anderem sehr fein die Behandlung des Inexistenzmotivs des Urbildes im Abbild: Origenes und Gregor von Nyssa unterscheiden kaum zwischen substantieller und dynamischer Gegenwart (vgl. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes [Münster 1938] und H. v. Balthasar, Mysterion d'Origène: RechScRel 26 [1936] 513—562 u. 27 [1937] 38—64; Lieske, Die Theologie der Christusmystik bei Gregor von Nyssa: Schol 14 [1939] 485—514); ähnliches zeigt sich bei Augustinus in der Bedrohung der eucharistisch-substantiellen Christusgegenwart durch die Bildgegenwarttheologie (vgl. K. Adam, Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus: ThQschr 112 [1931] 522 ff.); dagegen hebt Johannes von Damaskus den Gegensatz von substan-

tieller und dynamischer Gegenwart klar hervor, ohne aber in seinem mehr gegenständlichen Denken bis zu den Tiefen vorzustoßen, die das Ganzheitsdenken der Bildmetaphysik der Alexandriner und Gregors von Nyssa tragen. A. Lieske S. J.

Abellán, P. M., S. J., El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre (Bibl. teol. Granadina I 1). gr. 8° (XXIV u. 211 S.) Granada 1939, Colegio de la Compañia de Jesús, Apartado 32.

Die ganz ausgezeichnete Arbeit stellt in ihrem 1. Teil zunächst rein historisch die Ansichten über den Zweck und die sakramentale Bedeutung der Ehe bei den Kanonisten und besonders bei den Theologen von der Schule von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre dar. Bereits hier wird durch die klare, auch die kleineren handschriftlichen Ehetraktate umfassende Untersuchung ein der heutigen Kenntnis der Frühscholastik voll gerechtwerdendes Endergebnis erzielt. Die ruhige Beurteilung der Quellen, ohne vorgefaßte Meinung, ist hier der hervorstechendste Zug der Arbeit, die dann im 2. Teil eingehend die systematischen Folgerungen aus der historischen Darlegung zieht.

Als Endergebnis darf das Werk den stark augustinischen Charakter der Lehre vom Zweck der Ehe buchen: predominio indiscutible de San Augustin (202). Das *Kind* steht im Mittelpunkt der Betrachtung des Sinnes der Ehe und das in einem Maße, das uns Heutige wohl überrascht und auch wohl — nachdenklich machen könnte. Die Einzelentscheidungen der Zeit über Gültigkeit, Erlaubtheit, Verdienstlichkeit, Heiligkeit der Ehe sind weitgehendst von dieser Eheauffassung durchdrungen und getragen. Es ist kein Zweifel, daß in dem Herausarbeiten dieses Gedankens als des Grundgedankens der Zeit der nicht zu unterschätzende Dauerwert der Arbeit liegt sowohl für die Moraltheologie wie für die Theologie überhaupt und das Kirchenrecht. Hier haben wir zum erstenmal eine einheitliche Linie gefunden, die die vielerlei Einzelentscheidungen, die uns heute oft so sonderbar und hart erscheinen, innerlich erklärlich macht, etwa über die vielfach als läßliche Sünde angesehene Ausübung der ehelichen Pflicht aus dem alleinigen Zweck der Meidung der Begierlichkeit oder der gegenseitigen Liebe und Hilfe. Gewiß ist das Kind und seine Betonung als eigentlichster Ehezweck nicht der einzige Grundgedanke, der durch die Einzelentscheidungen des 12. Jahrhunderts geht. Die augustinische sehr negative Lehre von der Konkupiszenz spielt eine weitere wesentliche Rolle, die dann von der Begierlichkeit von selbst übergreift auf den ehelichen Akt als solchen und seine Beurteilung, die ihn ja nur „entschuldigt" sein läßt durch die drei Ehegüter, vor allem das Kind. Dieses zweifellos allzu stark negative Element der Ehebetrachtung wird nun, wie A. gut zeigt, immer mehr systematisch überwunden im Lauf der eifrigen Untersuchungen des Jahrhunderts und weicht in ihm immer stärker, wenn auch recht langsam, einer ruhigeren positiveren Betrachtungsart auch über die innere Natur des Aktes selbst, dessen positive Verdienstlichkeit immer stärker systematisch erarbeitet und verteidigt wird. Ich kenne keine Arbeit über die Theologie der Frühscholastik, in der in so ausgereifter Form auch die innere Entwicklung einer Lehre dargestellt würde. Man erlebt förmlich — besonders im 2. Teil, in dem nur leider in den Anmerkungen die Zeitfolge der Autoren

nicht eingehalten ist — die wachsende Klärung der Fragen und sieht so, wie groß diese neuwerdende Theologie war in ihrer zunächst noch starken Übernahme patristischen Gutes, das dann aber sofort bereits in der ersten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, bei Abaelard, Hugo von St. Viktor, der Schule von Chartres, Meister Simon u. a. weiterverarbeitet wurde und im wesentlichen schon durch Wilhelm von Auxerre abgeschlossen ist. Eines ist freilich auch da noch nicht erreicht: das Persönliche der Ehe, die gegenseitige Liebe tritt wenigstens in der Zielsetzung noch sehr zurück. Aber dennoch hat der Verfasser recht, wenn er energisch darauf hinweist, daß dadurch die religiöse Gesamtauffassung der Ehe nicht gelitten hat. Ich möchte die ganze Sachlage auf die Formel bringen: der Dienstcharakter und all das menschlich und religiös Schöne und Tiefe des Dienstes am Kind ward schönstes Christenideal.

Das belegt auch der zweite Untersuchungsgegenstand der Arbeit: die sakramentale Bedeutung der Ehe. Vielleicht wäre es besser gewesen, ihm eine eigene Darlegung zu widmen und ihn nicht nur neben dem Ziel der Ehe zu behandeln. Er erscheint so neben den ausgedehnten Untersuchungen über die Zielsetzung der Ehe zu lose und zu nebenher bearbeitet — was nicht an dem Verf., sondern nur an der Tatsache liegt, daß der Gegenstand auch im 12. Jahrhundert mehr mitgehend behandelt ist. So konnte er noch nicht bei A. seine ganze systematische Kraft erhalten trotz der Zusammenfassung der Gedanken am Schluß des 2. Teiles. Aber auch so sieht man schon gut (und deshalb war es vielleicht doch angebracht, beide Fragen zusammen zu bearbeiten) die religiöse Bedeutung der Ehe in dieser Zeit aus ihrer sakramentalen Sinndeutung als *Mysterium Christi und der Kirche*. Seine Natur wird bereits näher bestimmt. In der verschiedensten Weise ist die Ehe dieses Bild und Mysterium: in ihrer Unauflöslichkeit und Ausschließlichkeit, in der Einheit der Eheleute, wie sie sich im ehelichen Akt vollzieht (gilt auch als Mysterium der Einheit der beiden Naturen in Christus), in der Einheit endlich der Seelen (die auch Zeichen der Einheit der gläubigen Seele mit Gott oder mit Christus ist). Von einigen, aber wenigen Autoren wird die Ehe ferner als Mysterien-Zeichen des innertrinitarischen Lebens herangezogen. Tiefster Denker und mächtigster Führer war hier Hugo von St. Viktor, der wie kein anderer vor ihm und auch innerhalb der hier behandelten Zeit nach ihm gerade die innere *Seeleneinheit* als Zeichen des Mysteriums herausgearbeitet hat. Ihm widmet A. daher wohl die religiös ergreifendsten Stellen seines Buches, wie es dieser größte Theologe der Frühscholastik mit Recht verdiente. Echteste mystische Tiefe ließ Hugo, vom Bild der Mutter des Herrn ausgehend, das Letzte im Mysterium nicht im ehelichen Akt, sondern in der hl. Seelengemeinschaft schauen. Der Akt ist nur das „officium" der Ehe, nicht sie selbst; so wird die „res sacramenti" von selbst die gegenseitige Liebe, die nie fehlen kann und darf. Die Schwäche der Frau wird zum Mysterium der Seele, die in ihrer Anlehnungsbedürftigkeit den starken Bräutigam, Christus, sucht. Aber auch das Kind ist bei Hugo nicht vergessen im Mysteriumbild, wenn es auch mehr an zweiter Stelle steht. Wie nach mittelalterlicher Auffassung der Mann das aktive Element der Generatio, die Frau das passive ist, so kann auch die Seele nur die Frucht des ewigen Lebens bringen in der Gnade des Göttlichen. Damit ist also auch die Empfängnis zum Mysterium gött-

lichen Wirkens in der Menschenseele geworden, wobei Hugo auch die eigene mitteilende Kraft dieses „geheimnisvollen Zeichens" durchscheinen läßt, für den, der es in sich trägt.

Nicht so sehr nebenbei wie Hugo faßt Magister Simon, als der andere besondere Exponent des Ehe-Mysteriums, das Kind auf und geht damit wohl den echten Mittelweg. Durch seine Einteilung per quod fit und ad quod fit ist bereits mehr wie in der von Hugo übernommenen Trennung zwischen Sakrament und seinem Officium die Einheit hergestellt, da in beiden Teilen das Kind enthalten ist. So wird das *ganze* Eheleben im Vollsinn, einschließlich des Kindes, von ihm unmittelbarer und direkter Mysterium: die Anlehnungsbedürftigkeit der Frau an den Mann und dessen Hilfe in allem an die Gattin wird vollendet im Reich göttlicher Gnade und göttlicher stärkender Liebe in der Seele. Interessant ist es dabei, wie der Hl. Geist von Simon als die Quelle der Liebe der Braut hingestellt wird, die ja ohne den Geist der Liebe in ihrer Schwachheit nichts vermag.

Man sieht aus diesen kurzen Gedanken, wie religiös die Ehe auch im 12. Jahrh. betrachtet wurde. Der beste Dank an den Verf. für seine mühevolle Untersuchung wäre es, wenn durch das Studium dieses Werkes die aprioristische, aus nur kleiner Quellenkenntnis entsprungene und dann verallgemeinerte Idee über die negative Eheauffassung der Scholastik fallen würde. Daneben aber wird das Buch auch der Auseinandersetzung in unserer Zeit über das Eheziel und den Ehezweck echt kirchliche Gedanken zuführen, wie sie sich vielleicht nicht so sehr aus den einzelnen Entscheidungen, als aus der Richtung des Gesamtstrebens im Ringen um die echte Traditio der Kirche zeigen. Mit Recht bezeichnet der Verf. dieses Ringen als ganz „theologisch", d. h. als ausgehend und aufbauend nicht auf subjektiven Anschauungen, sondern auf der Traditio kirchlichen Gedankengutes. Gerade das hat damals (wie heute) ein tieferes Eindringen in das Mysterium nicht gehindert; ja nur von dort aus war und ist es zu beleuchten, eben als Mysterium Gottes. H. Weisweiler S. J.

Heer, G., Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner. Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Quellenforschung im 17. und 18. Jahrhundert. 8° (XV u. 468 S.) St. Gallen 1938, Leobuchhandlung. *Fr* 7.50.

Die Arbeit bietet über den Rahmen des Titels hinaus auf breitester Quellengrundlage eine Darstellung des geistigen Lebens der Schweizer Benediktinerklöster des 17./18. Jahrh., damit ein gutes Stück Zeit- und Geistesgeschichte, wobei das historische Schaffen im Vordergrund steht. Eine Fülle von biographischen Angaben über Persönlichkeiten, die vielfach überlokale Bedeutung haben, ist eingestreut. Im 1. Abschnitt (Klösterliches Leben und gelehrtes Streben bei den Schweizer Benediktinern des 17. Jahrh.) ist vor allem interessant die Schilderung der Auswirkungen der Reformation und Gegenreformation auf die einzelnen Klöster und die Anpassung des geistigen Strebens der Mönche an die Situation ihrer Zeit und ihres Ortes. Die rechtlich schwierige Lage (Rechtsstreitigkeiten) zwingen manche Klöster (St. Gallen, Disentis) zu vorzugsweise juristischen Studien und zur Vertiefung in die Geschichte ihrer Vergangenheit, während andere die theologisch-praktische Seite ihres Studiums ausbauen (Einsiedeln mit seiner Wallfahrt) oder künstlerischem Schaffen in

ihren Spezialstudien (Musik, Poesie, Malerei) Grundlage geben. Auch Pflege aszetischen Schrifttums zum Ausbau inneren Lebens wird als Charakteristikum erwähnt (Fischingen). Für eigentliche philosophisch-theologische Studien im strengen Sinne kommt nur Engelberg in Betracht. Die Grundlagen für dieses wissenschaftlich-schriftstellerische Wirken der Klöster werden weniger in deren Klosterschulen gelegt, als vielmehr in der Ausbildung durch die Jesuiten in Dillingen, Ingolstadt, Luzern, ja selbst Paris, Rom und Mailand, aber diese Jesuitenschulung wird dann in benediktinisches Geistesleben umgewandelt, wobei überall das geschichtliche Studium irgendwie gepflegt wird. All das ist durchseelt vom Geist des Barock.

Der 2. und 3. Abschnitt interessieren mehr den Fachhistoriker: Mabillons Schweizerreise, seine Beziehungen zu den Klöstern in persönlichem und brieflichem Verkehr und die Historiographie dieser Klöster in der Folgezeit. Das Schlußkapitel hebt die Gründe für das Fehlen eines bestimmenden Einflusses Mabillons auf die Schweizer Klöster heraus, vor allem den Gegensatz in der mehr humanistischen Arbeit der französischen Benediktiner gegenüber der mehr barocken Gebundenheit der Schweizer. Aus der Fülle des Stoffes möchte ich als wertvoll noch hervorheben die vielen Angaben über das Mabillon zur Verfügung gestellte und von ihm benutzte Quellenmaterial, worin sich die Arbeitsmethode dieses Meisters der Geschichtsschreibung schauen läßt. Ferner den vollständigen Überblick über die damalige Geschichtsschreibung in diesen Klöstern, die uns freilich allzu sorglos und oberflächlich anmutet. Für die Theologie und besonders für deren Geschichte sind in der Arbeit manche wertvolle Hinweise, so z. B. über Bibliotheks- und Handschriftenkataloge, ferner Einzeluntersuchungen, wie über Frowin, Gerbert v. St. Blasien, über Fragen der Liturgiegeschichte u. a. Die Fülle der Einzelheiten und der stark systematische Aufbau, der zu manchen Wiederholungen zwingt, geben der Arbeit eine gewisse Breite, aber da in allem der Geist des Barock lebendig wird, auch wieder ein Bild von der Fülle der Zeit katholischer Restauration, die zwar gerade hier manche künstliche Blüten und Spielereien aufweist und verhältnismäßig wenig geistig hochstehende Werte, aber in ihrem Optimismus und in der Streitbarkeit für eigene Größe warmes Leben ist. — Aufgefallen ist mir eine Reihe von Wortbildungen, wie: Einsiedlerquelle (gemeint ist ein historisches Manuskript), Disentiserjahre, St. Gallerabte u. a. Daß in der Ratio studiorum der Jesuiten von geschichtlichen Studien kaum die Rede ist, wie der Verf. S. 412 ff. ausführt, ist richtig, es fehlen aber noch genauere Untersuchungen darüber, inwiefern neben der Ratio studiorum historisches Denken und Schaffen in den Schulen durch persönliche Anregung geweckt wurde. Daß die Jesuiten für historische Aufgaben Interesse und Blick hatten, zeigt das Werk der Acta Sanctorum der Bollandisten zur Genüge.

L. Ueding S. J.

# Aufsätze und Bücher.

## 1. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Steidle, B., O. S. B., Die Kirchenväter. Eine Einführung in ihr Leben und ihr Werk. gr. 8° (230 S.) Regensburg 1939, Pustet. *M* 3.50; geb. *M* 4.50. — Eine schlichte, sehr übersichtlich geschriebene Einführung des bekannten Patrologen in die Welt und das Leben der Väter, die eine schöne Ergänzung zu v. Rudloffs Schrift „Das Zeugnis der Väter" (Regensburg 1937) bildet. In ruhig klarer Sprache voll gläubiger Wärme und Liebe zum Ringen altkirchlicher Religiosität sind die Gestalten der Väter und Kirchenschriftsteller in ihrer persönlichen Eigenart und Bedeutung für die Gestaltung der kirchlichen Glaubenswissenschaft lebendig gezeichnet. Um das Verständnis der großen geistigen Auseinandersetzung patristischer Theologie mit der Antike zu erleichtern, sind jeweils allen größeren Abschnitten gut orientierende Überblicke vorangestellt. Die Eigenständigkeit der berühmten ostkirchlichen Schulen wird kurz, aber recht treffend aus ihrer theologischen Haltung heraus entwickelt und die zeitgeschichtliche Bedeutung des geographischen Raums für die Entfaltung der theologischen Eigenarten im Denken der Kirchenväter geschickt verwertet. Ein gehaltvolles Vorwort über Vaterschaft, Sendung und Überlieferung, über Theologie und Sprache der Kirchenväter bildet eine schöne Einstimmung in die uns ferne und doch heute wieder so nahe Welt der Väter. Lieske.

Klauser, Th., Doctrina duodecim Apostolorum et Barnabae Epistula (Floril. Patrist. 1). gr. 8° (IV u. 78 S.) Bonn 1940, Hanstein. *M* 3.—. — Gerh. Rauschen hatte im ersten Heft seines Florilegiums unter dem Titel „Monumenta aevi apostolici" die Zwölfapostellehre, die Briefe des hl. Ignatius und das Martyrium des hl. Polykarp ganz, von den anderen sog. Apostolischen Vätern nur wenige Kapitel herausgegeben. Kl. will nun eine vollständige Ausgabe aller Apostolischen Väter besorgen. Er beginnt in diesem 1. Heft mit der Doctrina und der Epistula Barnabae, die ja miteinander in mehrfachem Zusammenhang stehen. Nach einer umsichtigen Praefatio (9—13) folgt in zwei Spalten nebeneinander der griechische und lateinische Text (Doctrina 14—30, Epist. Barnabae 31—69). Unter dem Text stehen 1. die Schriftnachweise, 2. der kritische Apparat, 3. ganz kurze Erklärungen. Am Schluß: I. Index locorum S. Scripturae und II. Index verborum notabilium. Es ist eine mustergültige Ausgabe. Kirch.

Tidner, E., Sprachlicher Kommentar zur lateinischen Didascalia Apostolorum. 8° (XVI u. 288 S.) Stockholm 1938, Wahlström und Widstrand. *Kr* 8.—. — Unter Heranziehung der einschlägigen Literatur über das Spätlatein, besonders der Aetheria- und Tertullianstudien von E. Löfstedt und H. Hoppe, aber auch vieler kleinerer Arbeiten legt der Verfasser, der schon 1926/27 im Eranos (XXIV und XXV) zwei Aufsätze „De sermone in Didascalia apostolorum Latina quaestiones" geschrieben hatte, sämtliche sprachlichen und textkritischen Probleme dieser wichtigen urchristlichen Lebensregeln dar. Dabei stellt es sich mehr als einmal heraus, daß der in den Fragmenta Veronensia überlieferte (von E. Hauler 1895 aus einem Palimpsest entzifferte und in Leipzig 1900 herausgegebene) Text trotz mancher scheinbaren Unverständlichkeit und gerade dort viele Eigentümlichkeiten des Spätlateins

bewahrt hat. Natürlich besteht bei diesen schwierigen Untersuchungen immer die Gefahr, statt des wirklichen Textes vom Ende des vierten Jahrhunderts, wo diese lateinische Übersetzung des fast völlig verlorenen griechischen Originals hergestellt wurde, die Verballhornungen eines Schreibers des 6. Jahrh., aus dem die Hs stammt, wiederherzustellen. Denn es ist oft schwer, zwischen Schreibfehlern, die ja auch durch die fortschreitende Vulgarisierung des Lateins bis zum 6. Jahrh. beeinflußt sind, und zwischen älterem vulgärlateinischem Gut der Übersetzung selbst zu unterscheiden. Zwei Kriterien zieht T. zur Vermeidung dieser Klippe heran, 1. die ständige Kontrolle des lateinischen Textes durch den Wortlaut der syrischen Übersetzung, die kurz nach Abfassung des griechischen Originals selbst, also schon im 3. Jahrh. geschrieben und bis heute erhalten ist. (Sie wird nach der englischen Übersetzung R. Hugh Connollys Oxford 1929 benützt), 2. den allgemeinen Grundsatz: Sprachliche und orthographische Eigentümlichkeiten, die nach Ausweis der übrigen Quellen schon dem Vulgärlatein des 4. Jahrh. angehören können, sind als wirkliches Latein jenes Übersetzers zu betrachten. Doch helfen auch diese beiden Regeln nicht überall. Denn man weiß, daß sprachliche und orthographische Verderbnisse in Hss des 6. Jahrh. durch den Einfluß der Romanisierung der lateinischen Sprache auch in klassische oder klassizistische Autoren eingedrungen sind, ohne daß sie deswegen schon dem 4. Jahrh. angehören müssen. Man denke an die unzähligen Verwechslungen zwischen den Vokalen e und i, o und u, e und ae, den Konsonanten b und v, g und c, d unt t, an die fortschreitend wachsende Unsicherheit im Setzen oder Weglassen des Schluß-m, Fehler, aus denen oft ganze Reihen von weiteren Verderbnissen hervorgegangen und die in vielen Fällen nachweislich erst im 5. oder 6. Jahrh. oder noch später entstanden sind. Auch braucht die lateinische Übersetzung vom Ende des 4. Jahrh. nicht immer mit der syrischen aus dem 3. Jahrh. übereinzustimmen. Denn der spätere Übersetzer kann schon einen verderbteren Text des griechischen Originals vor sich gehabt, oder eine Stelle des Originals besser oder schlechter verstanden oder andere Übersetzungsgrundsätze befolgt haben als der Syrer (etwa wörtlichere oder freiere Übersetzung). Man sieht daraus, wie schwierig die Aufgabe war, die T. sich gestellt hat und wie begreiflich und löblich es ist, daß er immer wieder sein „non liquet" spricht. Das wird so bleiben, bis es gelingt, noch weitere Hss der lateinischen Didascalia aufzufinden, aus deren Vergleich die Sonderfehler der Fragmenta Veronensia als solche erkannt und aus der Rezension des Textes ausgeschieden werden können. Trotz dieser unvermeidlichen Unsicherheit, die uns da und dort beim Durcharbeiten dieser Studien begegnet, bleibt T.s Beitrag für die Interpretation der Didaskalie selbst, wie für die Kenntnis des Spätlateins im 4. Jahrh. überhaupt, auch für den Theologen ganz unentbehrlich. Die vortrefflichen Indices ermöglichen dem Benützer, sofort die gewünschte Stelle oder sprachliche Eigentümlichkeit zu finden. Infolge der reichlichen Heranziehung der besten Arbeiten aus verwandten Forschungsgebieten und der zusammenfassenden Behandlung der jeweiligen Fragen an der ersten Stelle, wo sie auftauchen, kann dieser sprachliche Kommentar geradezu als eine Einführung in die Probleme des Spätlateins überhaupt bezeichnet werden. Faller.

Daniele, I., Documenti Costantiniani della „Vita Constantini" di Eusebio di Cesarea (Anal. Greg. 13). 8° (219 S.) Rom 1938, Gregoriana. *L* 15.—. — Mit großem Scharfsinn und umfassender

Kenntnis der einschlägigen Literatur, dazu in lebendiger Sprache sucht der Verf. die Echtheitsfrage von 15 vielfach umstrittenen Dokumenten (Briefen und Erlassen Konstantins), die Eusebius seiner Vita Constantini eingefügt hat, „endgültig" zu lösen. Nach einer kritisch wertenden Darlegung der Überlieferungsverhältnisse dieser Texte wird im 2. Kap. in Vertiefung der Studien von Seeck und Heikel die Fälschung dieser Dokumente durch Eusebius als unmöglich erwiesen. Das 3. Kap. vergleicht sie bis ins einzelne nach Form und Inhalt mit echten Dokumenten Konstantins und kommt zu dem Ergebnis der unbedingten Echtheit der behandelten Stücke. Das letzte Kap. löst noch einige besondere Objektionen früherer Autoren gegen die Echtheit. Man wird dem Verf. zubilligen können, daß seine etwas breite und bei allem klaren Aufbau äußerlich stark zerstückelte Untersuchung im Hauptergebnis, dem Erweis der Echtheit, im wesentlichen „endgültig" ist, wenn auch manche Einzelergebnisse, dem Stand unserer Quellen entsprechend, notwendig hypothetisch bleiben müssen. Ein Eingehen auf die teilweise sehr subtilen Fragen der Kritik überschreitet den Rahmen dieser Zeitschrift. Ein gewisses Unbehagen kann ich freilich auch jetzt noch nicht bezüglich des Briefes Konstantins an Alexander und Arius unterdrücken. Es ist mir psychologisch schwer verständlich, daß ein Herrscher von der ausgeprägten Männlichkeit Konstantins, der den auch nach seiner Meinung großen arianischen Streit zu einem Theologengezänk herabzubagatellisieren sucht, hätte Sätze schreiben und absenden lassen, wie den folgenden: „Gebet mir also die ruhigen Tage und die sorglosen Nächte wieder, damit auch mir die Freude an dem reinen Lichte und der Frohsinn eines fürder ruhigen Lebens bewahrt bleibe; andernfalls aber müßte ich klagen und vor Weinen ganz vergehen und meine Lebenszeit in Bitterkeit verbringen" usw. (Text hier nach der Übersetzung der Vita von Pfättisch in der Bibl. der Kirchenv. [Kösel 1913] S. 90; die Übersetzung entspricht dem Original.) Die meisten Dokumente sind von großer Bedeutung für die Kirchengeschichte (rechtliche Stellung des Christentums im Reiche Konstantins, seine eigene religiöse Haltung u. a.). Dem Dogmengeschichtler sind einige davon wertvoll für die Vorgeschichte des Nicaenums und seine Durchführung und für die Geschichte der Häresien. Die bei ausländischen Publikationen so oft getäuschte Hoffnung auf einen fehlerlosen Druck deutscher Zitate wird im wesentlichen erfüllt. Störend wirkt u. a. die Schreibung Paoly-Wissowa für Pauly-W.

Ueding.

Diekamp, Fr., Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik (Or. Christ. Anal. 117). gr. 8° (252 S.) Roma 1938, Pont. Inst. Or. Stud. *L* 62.—. — In einem größeren Bande gibt der gelehrte Verf. eine Zusammenfassung verschiedener literargeschichtlicher Untersuchungen, die er bei den Vorarbeiten für die Edition der Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi unternommen und später ergänzt hat. Es ist eine reiche Fülle von Abhandlungen, die sich mit verschiedenen bekannten oder erst wenig erforschten Autoren beschäftigen und darum neben wertvollen Ergänzungen auch verschiedene bisher neue Texte und dogmen- oder zeitgeschichtlich wertvolle Einzelergebnisse enthalten. Sie sind ein schönes Zeugnis jahrelanger und eifriger patristischer Studien. Einige Forschungsergebnisse seien herausgehoben. — In der kleinen, von Maximus Confessor (Opuscula theologica et polemica P. G. 91, 280 D) *Gregor von Nyssa* zugeschriebenen, ihm

aber als Ganzes sicher nicht zugehörigen Sammlung von Definitionen über das Wesen der ἐνέργεια entstammt die vierte tatsächlich einer von Gregor an den bisher unbekannten Grammatiker Xenodorus gerichteten Abhandlung über das Wesen der ἐνέργεια (13 ff.). — Mit einer Reihe wertvoller Gründe wird der von Glas 1914 erhobene Vorwurf widerlegt, nicht *Rufin von Aquileja* sei, wie er behauptet, der Verfasser des 10. und 11. Buches in der von ihm lateinisch übersetzten Kirchengeschichte des Eusebius, sondern *Gelasius von Caesarea*. Rufin habe auch sie nur übersetzt. — D. bietet dann verschiedene, zum Teil bisher noch unbekannte Fragmente dogmatischer Gelasiuswerke, die sehr gut dessen großes christologisches Interesse aufweisen. — Einen patristisch sehr wertvollen Beitrag bieten die Analecta durch die erstmalige Edition des dem Cod. Athous Vatopedianus 507 entnommenen Enkomions des *Gennadius von Konstantinopel* auf den berühmten Brief Leos I. an Flavian (77/78). Offenbaren die ersten zwei Fragmente aus der „Antwort" des Gennadius (73—77) noch den frischen, leidenschaftlichen Protest gegen die 12 Anathematismen Cyrills von Alexandrien (besonders πρὸς Παρθένιον gegen Mariens Ehrentitel Θεοτόκος), so spricht das Enkomion-Fragment von einer so ungezwungenen und vorbehaltlosen Hingabe an das Lehrschreiben Leos, wie sie nur innerster Glaubensüberzeugeng entstammen konnte. Eine Menge kultur- und dogmengeschichtlich interessanter Züge bietet das bisher in der altchristlichen Literaturgeschichte nicht behandelte Leben des gelehrten und kirchenpolitisch hoch bedeutsamen Erzbischofs *Hypatius von Ephesus* (531—538): Erlaß über das christliche Begräbnis, bisher unbekannte Fragmente der „gemischten Untersuchungen" (127), über religiöse Bilder, Bruchstücke aus Psalmenkatenen und seinem Zwölf-Propheten-Kommentar (130—153). Unter den zuletzt veröffentlichten Texten des *Stephanus von Hierapolis* (154), *Andreas von Caesarea* Fragmente der Θεραπευτική über verschiedene Fragen der Auferstehungsexistenz, einer Ergänzung zur Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi aus der schon vorhin erwähnten Athoshandschrift über Christi menschlichen Willen und einem wahrscheinlich *Arethas von Caesarea* († nach 932) zugehörigen Brief (235) verdient vor allem besondere Erwähnung der zweite philosophische Teil der Proparaskeue des *Theodor von Raithu*, die der Verf. hier vollständig herausgibt (185—221), weil er eine Reihe wichtiger theologischer Begriffe (οὐσία, φύσις, ὑπόστασις und πρόσωπον, περὶ τοῦ πρός τι) eingehender behandelt. Ein sorgfältig gearbeitetes, reiches Namen- und Sachregister ermöglicht einen guten Zugang zu der Fülle dogmatischer und geschichtlicher Fragen, die der Verf. in diesem Sammelband streift. Lieske.

Fox, M. M., The Life and Times of St. Basil the Great as revealed in his works. Dissertation (The Catholic University of America, Patristic Studies 57). 8° (XVI u. 172 S.) Washington 1939. *Doll* 2.—. — Die Verfasserin will aus den Werken des hl. Basilius, besonders aus den Briefen, den Sermonen und dem Hexaëmeron, das wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische und religiöse Leben der Provinz Kappadozien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. beleuchten. Das wird denn auch in 4 Kap. recht fleißig zusammengestellt unter Beiziehung der darüber schon vorhandenen Literatur. Wir erfahren eine Menge anschaulicher Einzelzüge über das Klima, die Beschäftigung der Bewohner in Ackerbau, Handwerk, Handel, Geldwirtschaft (Kap. 1), die große Kluft zwi-

schen Arm und Reich, die Schwierigkeiten der Reisen und des Briefverkehrs, die Kindererziehung innerhalb und außerhalb der basilianischen Klosterschulen, die literarische Kritik, die Vergnügungen, Unsitten der Eingeborenen (Kap. 2), über die guten Beziehungen, die Basilius zur Regierung des Landes unterhielt und für seine Gläubigen ausnützte, seine Bemühungen gegen die Provinztrennung vom Jahr 371, über weltliche und kirchliche Rechtsprechung, Steuerfragen (Kap. 3), über den Bischof im Verhältnis zu seiner Gemeinde, die Märtyrerfeste und Reliquienverehrung, die karitativen Gründungen des Heiligen (Krankenhäuser, Armenhaus, Gasthaus in Caesarea, Nachahmung in der Provinz durch die Landbischöfe), über die strenge Auswahl des Klerus und sein Verhältnis zum Bischof usw. (Kap. 4). Neu ist daran eigentlich nur die Zusammenstellung, für die man gewiß dankbar ist, zumal ein guter Index die Einzelheiten leicht finden läßt. Für eine Dissertation bedeutet das immerhin ein Verdienst. Der Rahmen der Arbeit war wohl zu weit gespannt; darum fielen auch die beiden letzten Kap. zu dürftig aus. Als Metropolit von Caesarea war Basilius zugleich politischer Exarch von Pontus. Von seiner Tätigkeit als Exarch erfahren wir nichts. Finden sich davon keine Spuren in seinen Werken? Beim Abschnitt über „Christian Society" vermißt man ein Wort über die von Basilius gestifteten Klöster und ihre Einrichtung, über die Basiliusliturgie und anderes. Es wäre wohl verdienstlicher gewesen, einen der vielen und ganz verschiedenartigen Punkte gründlich zu untersuchen. Dann hätte Neues zu Tage gefördert werden können. Faller.

Cavasin, A. D. P. S. S., Sant' Ambrogio, Dei doveri degli ecclesiastici. Testo, Introduzione, Versione e Note (Corona Patrum Salesiana, Ser. lat. 5). 8° (XLIV u. 575 S.) Turin 1938, Società Editrice Internazionale. — Die italienischen Übersetzungen der Corona Patrum Salesiana verdienen alle Beachtung. Sie haben den großen Vorteil, daß sie nicht nur die Übertragung, sondern zugleich auf der gegenüberstehenden Seite den Urtext bieten. Das erleichtert die Überprüfung der Wiedergabe, bewahrt vor der immer mehr um sich greifenden Unsitte, die Vätertexte bloß auf Grund von Übersetzungen zu gebrauchen und regt zum Studium der Originale selbst an. Die Bände empfehlen sich schon durch ihr Äußeres mit ihrem ausgezeichneten Papier, dem geschmackvollen, wenn auch einfachen braunen Leineneinband und dem sehr sauberen Druck. Da für den italienischen Text kleinerer Zeilenabstand gewählt ist, bleibt er immer auf gleicher Höhe mit dem lateinischen. — Der 5. Bd. umfaßt Ambrosius' De Officiis. C. gibt in einer ausführlichen Einleitung einen sehr guten Überblick über das Leben und die Bedeutung des hl. Ambrosius überhaupt, sowie über den Anlaß und die Eigenart der drei Bücher „Über die Pflichten". Ganz besonders lobenswert ist der Anhang, in dem für schwierige Stellen andere Übersetzungsmöglichkeiten und Übersetzungen anderer Autoren zusammengestellt werden mit kurzer Begründung der eigenen. Ein vortreffliches Namen- und Sachverzeichnis erleichtert die Benützung und erschließt diese erste christliche Moral auch dem Gebrauch des Geistlichen in der Praxis. Die Übersetzung selbst ist nach dem Urteil italienischer Kritiker recht gelungen (vgl. CivCatt 90, 4 [1939] 269). Doch kann ich dem Verf. darin nicht beipflichten, daß sie „verbum verbo reddita" sei. Nach unseren Begriffen ist sie vielmehr so frei, daß sie oft einer eigentlichen Umschreibung und Erklärung des Originals

gleichkommt. Das soll kein Tadel sein, zumal der Sinn nach meinen Nachprüfungen fast überall vollkommen wiedergegeben ist und Ambrosius so wirklich den italienischen Lesern schmackhaft gemacht wird. Faller.

Salvati, M., Sant' Ambrogio, Scritti sulla Verginità. Testo, Introduzione e Note. (Corona Patrum Salesiana, Ser. lat. 6) 8° (VIII u. 555 S.) Turin 1939, Soc. Editr. Internaz. — Auch dieser Bd. weist die Vorzüge der ganzen Sammlung auf, von denen wir eben sprachen. Er umfaßt De Virginibus, De Virginitate, De Institutione Virginis, Exhortatio Virginis, De Lapsu Virginis consecratae. Um gleich mit dem Letzten zu beginnen, so scheint es mir doch allzu gewagt, diese Schrift immer noch dem hl. Ambrosius zuzuschreiben, obwohl Delaney (A Study of the clausulae in the works of St. Ambrose, Patristic Studies 11, Washington 1934) nachgewiesen hat, daß die Schrift ganz andere Klauseltechnik aufweist als die übrigen Ambrosiusschriften und obwohl man schon beim Lesen dieser klar geschliffenen Schulübung aus der Rhetorik von Ambrosius auch nicht eine Spur zu entdecken vermag. Die Übersetzung ist im übrigen, auch nach dem oben angeführten italienischen Urteil, sehr gut und verdienstlich. Im ganzen aber steht dieser Bd. weit hinter dem von Cavasin zurück: Die Einleitungen sind sehr kurz und kennen keine Probleme. Der Index gibt nur die Kap. mit ihren entsprechenden Seiten. Es fehlt Namens- und Sachverzeichnis. Die Anmerkungen sind gleichfalls dürftig und zeugen von geringer Literaturkenntnis zu den betr. Stellen. Allzu leicht wird über Schrifttexte das Urteil flüchtiger oder irriger Zitate durch Ambrosius ausgesprochen, obwohl in vielen Fällen genaueste Übereinstimmung, zwar nicht mit der Vulgata, aber mit der Septuaginta vorliegt. Ein Blick in die kritische Ausgabe „De Virginibus" (Floril. Patrist. 31) hätte dem Verf. in dieser Beziehung allerhand zeigen können. Daß ihm diese Ausgabe unbekannt ist, kann doch wohl kaum damit entschuldigt werden, daß sie in Deutschland erschien. Sie ist überall in größeren Bibliotheken zu haben und müßte aus dem Literaturstudium, das einer Übersetzung vorauszugehen hat, bekannt sein, da nur die letzte kritische Ausgabe die Grundlage einer Übersetzung bilden darf. Trotz dieser Mängel bleibt das Verdienst einer guten Wiedergabe des Originals ungeschmälert. Faller.

Gimborn, Th., The Syntax of The Simple Cases in St. Hilary of Poitiers (Patr. Stud. 54). gr. 8° (XVIII u. 190 S.) Washington 1939, Cath. Univ. of Amer. — Die dankenswerte sprachliche Studie stellt eine Ergänzung dar zu V. Brown, The Syntax of the Prepositions in the works of St. Hilary (Patr. Stud. 41), Washington 1934, auf die darum fast in jedem Kapitel verwiesen wird, da ja die Präpositionen im Lauf der lateinischen Sprachgeschichte weithin an die Stelle der einfachen Kasusrektion getreten sind. Das Endurteil der sehr ausführlichen Darlegungen (158 ff.) zeigt, daß wir es auch bei Hilarius mit einer künstlichen Literatursprache zu tun haben, wie sie in den gallischen Rhetorikschulen des 4. Jahrh. gelehrt wurde. Sie stimmt daher im großen und ganzen mit dem Gebrauch des sog. goldenen und silbernen Zeitalters überein. Die gleichzeitige Volkssprache offenbart sich nur in verhältnismäßig geringen Spuren, weit weniger als z. B. in den lateinischen Bibelübersetzungen des 4. Jahrh.s oder in der Peregrinatio Aetheriae. — Man kann natürlich bei diesen logisch feinen Unterscheidungen der verschiedenen Gebrauchsarten der einzelnen Kasus sehr oft

anderer Meinung sein, noch viel öfter als der Verf. es andeutet (z. B. Dativliste S. 73—89 u. S. 98—103; 108—109 wäre nach Verben zu ordnen etc.). — Der Theologe wird manchmal vor Verständnisschwierigkeiten stehen, zu deren Aufhellung er mit Nutzen diese und die verwandten Veröffentlichungen der Patr. Stud. nachschlagen kann. Ich erinnere z. B. an Ausdrücke wie nidus quiescendi (Gen. propositi) = ein Nest zum Ausruhen, magistri praedicandi dei = Lehrer zum Lobe Gottes, fortitudo totius itineris = Kraft zur ganzen Reise, fortiores portas portarum inferi (Gen. comp.!) = stärkere Tore als die der Hölle, „... cum gignendo se ex virgine Ioseph per angelum instruit ..." = wenn er bei seiner Geburt aus der Jungfrau (statt nasciturus: Abl. abs. statt Part. coni.!) Joseph durch einen Engel aufklären läßt: In Ps 126, 9; oder De Trin. IX 23: ... per Lazarum glorificandus est Dei filius Deo per id Dei filio intellegendo, neque ita Deo intellegendo, ut non etiam Dei filio confitendo, cum glorificando per Lazarum Deo, Dei sit filius gloriosus (Ablativ. absol. mit Praedikativ im Ablativ) u. a. m. Faller.

Nolte, V., O. E. S. A., Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen. Unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäß den Philosophischen Schriften und den Confessionen (Cassiciacum 6). 8° (124 S.) Würzburg 1939, Rita-Verl. *M* 5.20. — Sorgsam und in gewissenhafter, gediegener Analyse werden Entwicklung und Bild der Freundschaft aus den Briefen Augustins, der immer wieder selbst zu uns spricht, erhoben. Vorausgeht eine Darstellung der Jugendfreundschaften Augustins nach den philosophischen Schriften sowie den Confessionen. Abschließend wird die Freundschaft im weitesten Sinn im Rahmen des Corpus Christi mysticum sowie die Auswirkung der Freundschaftsideen des Bischofs von Hippo auf die Nachwelt skizziert, wobei man bei der Darstellung der Freundschaftsauffassung Alreds die schöne Arbeit von R. Egenter, Gottesfreundschaft (Augsburg 1928) vermißt. Verf. entwirft ein farbiges und ergreifendes Bild, das uns einen tiefen Einblick in die Seele des großen Afrikaners tun und den großen Menschen und Heiligen lebendig vor uns erstehen läßt. Die Psychologie der Freundschaft kann sehr vieles von Augustin, dem überragenden Seelenkenner, lernen. Schröteler.

Freyer, J., Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen (Neue deutsche Forschungen 157). gr. 8° (238 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 10.—. — Das Werk ist geworden, was es sein will: Versuch einer Analyse der innern Form der Konfessionen. Dazu hält es sich, gegenüber so vielen Schriften über Augustin, von falschen vorgefaßten Meinungen fern. Der Wert des Buches liegt darin, daß es die zum Teil schwierigen Worte Augustins sorgfältig aus dem Zusammenhang interpretiert und psychologisch analysiert. So sieht man erst genauer, wie die verschiedenen Kategorien sich kreuzen und ablösen: Das Philosophische und Theologische, das Objektive des Erlebens und die subjektive Reflexion, das Typische und das Individuelle, die äußere und die innere Entwicklung. Dem ernsten Leser der Konfessionen wird dieser Kommentar überaus wertvoll sein. Heute wird man als Ergänzung der Analyse etwas mehr Synthese wünschen, die in dem überaus fleißig gearbeiteten Werk mehr zwischen den Zeilen durchschimmert. Raitz v. Frentz.

Weigel, G., S. J., Faustus of Riez. An Historical Introduction. gr. 8° (167 S.) Philadelphia 1938, The Dolphin Press. —

Vorliegende Studien sind vom Verf. gedacht als bibliographische Einführung in eine größere wissenschaftliche Darstellung der semipelagianischen Gnadenlehre des Faustus. Auf Grund sorgfältiger Untersuchungen sind die Hauptabschnitte seines Lebens herausgearbeitet und eingehender dargestellt: Geburt in England und erste Jahre in Südgallien (404—424), Eintritt ins Kloster Lerin, theologische Studien (erste ablehnende Stellungnahme gegenüber Augustins De gratia et libero arbitrio; De correptione et gratia 424—433). Als Abt von Lerin (433—457) ist er über die christologischen Kämpfe des Ostens gut unterrichtet (Brief an Graecus) und sehr interessiert für die kirchliche Entwicklung Galliens (Arles 456). Bischof von Riez wird er 457. Die Jahre 471—475 bilden den Höhepunkt der literarischen Tätigkeit (De gratia Dei) in der Bekämpfung der strengen Prädestinationslehre Augustins, wie sie von Lucidus vertreten wurde. 476—485 weilt Faustus, vom Westgotenkönig Eurich vertrieben, in der Verbannung und stirbt wenige Jahre nach seiner Rückkehr in Riez. Theologische Bedeutung haben in dieser biographischen Darstellung vor allem die Seiten, die die Stellungnahme des zweiten Konzils von Orange zur Gnadentheologie des Faustus behandeln (138 f.), ferner die Untersuchungen über die jahrhundertlange, heute aber nicht mehr bestehende kirchliche Verehrung des Faustus in Südgallien sowie die für eine Neuedition der Engelbrecht-Ausgabe textkritisch wertvollen Gedanken des zweiten Exkurses zum Problem der Faustuswerke. Lieske.

Grünewald, H., Die pädagogischen Grundsätze der Benediktinerregel. Mit einem Geleitwort von A. Bäumler (Forschungen zur Philos. u. Geistesgesch. 2). 8° (VIII u. 184 S.) München 1939, Hoheneichenverl. — Nach dem Geleitwort von Bäumler soll diese Dissertation erweisen, „daß der Römer Benedikt seine durch die Jahrhunderte wirksame Erziehungsschrift nicht frei aus dem Geiste des christlichen Mönchtums und nicht auf theologisch biblischer Grundlage entworfen hat, sondern den Geist des Mönchtums erzieherisch vorbildlich lediglich im Anschluß an die philosophisch-‚heidnische' Tradition zu fassen vermochte." Damit soll die Arbeit einen Beitrag bieten zu der These: „Die Geistesgeschichte der Kirche wird erweisen, daß alles, was in der Kirche Dauer und tiefere Wirkung gehabt hat, aus Kräften und Traditionen stammt, die nicht innerhalb der Kirche, sondern innerhalb bestimmter rassischer und völkischer Zusammenhänge ihre Wurzel haben" (VIII). Der Verf. hat sich die Lösung seiner Aufgabe nicht leicht gemacht. Mit einer beachtlichen Kenntnis der Regula und der antiken Literatur sucht er in eingehender Interpretation einiger Zentralideen der Regel in den drei Hauptteilen: Conversio morum (so glaubt er aus inneren Gründen gegen die überragende Textbezeugung statt conversatio morum lesen zu sollen), Oboedientia und Stabilitas loci den Nachweis zu erbringen, daß Benedikt weitgehend von heidnischen philosophischen Ideen abhängig ist. Eine solche Abhängigkeit wird niemand wundernehmen. Allein Verf. ist bei seiner Arbeit dem Fehler der so vielfach angewandten Methode der vergleichenden Religionsgeschichte nicht entgangen: Aus der Übereinstimmung in mehr oder weniger zahlreichen Einzelstücken wird voreilig der Schluß auf das Ganze und seinen Geist gezogen. Schröteler.

Brazzel, K., O. S. B., The Clausulae in the Works of St. Gregory The Great, Dissertation (Cath. University of America, Stu-

dies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature 9). 8° (XIV u. 82 S.) Washington 1939. *Doll* 2.—. — Die Klauselstudien sind von Bedeutung für die Textkritik, und sehr bedeutungsvoll können sie für die Entscheidung von Echtheitsfragen werden, wenigstens wo es sich um ausgearbeitete Werke und nicht um Stegreifreden handelt, die von irgend einem Notarius nachgeschrieben worden sind. Die auf S. XI—XIV zusammengestellte Bibliographie enthält alle einschlägigen Arbeiten aus diesem Gebiet. Zum Vergleich für die vorliegende Studie sind besonders die Untersuchungen von Delaney über die Satzschlüsse bei Ambrosius, Herron über Hieronymus, Mann über Hilarius, Reynolds und Di Capua über Augustinus, Hagendahl über Arnobius, Harmon über Ammianus Marcellinus (von Hagendahl aber verbessert), Prendergast über Iulianus Pomerius herangezogen. 7634 Endklauseln und 2016 „innere", d. h. am Schluß von Satzabschnitten vorkommende Klauseln wurden untersucht, die Bücher 1, 2, 5, 9, 12—14 der Briefe des hl. Gregor ganz, aus den Dialogen, den Moralia, der Regula, den Homilien zu Ezechiel und zum Evangelium eine Auswahl. Der größere Teil der Arbeit beschäftigt sich mit Buch 1 und 2 der Briefe, aus deren vollständiger und eingehender Untersuchung die wesentlichen Ergebnisse gewonnen werden: Obwohl eine große Zahl metrischer Satzschlüsse sich finden, und zwar in den seit der klassischen Zeit üblichen Formen, so sind von diesen wieder 83,9% zugleich Vertreter der bekannten akzentuierenden Klauseln: 1. Planus = Paroxytonon + dreisilbiges Paroxytonon: fide servántur; 2. Tardus (= ecclesiasticus oder durus) = Paroxytonon + viersilbiges Proparoxytonon: „nóstrae ecclésiae"; 3. Velox = Proparoxytonon + viersilbiges Paroxytonon: „ánimus gratulétur"; 4. Trispondaicus = Paroxytonon + viersilbiges Paroxytonon: vérba gradiátur. Nimmt man hinzu, daß unter den metrischen Formen eine ausgesprochene Zurücksetzung der Ciceronianischen und eine Bevorzugung der von Cicero seltener verwendeten sich findet, so muß man daraus schließen, daß Gregor der Gr. absichtlich den akzentuierenden Formen den Vorzug gibt, wenn auch das Gefühl für die quantitierenden in ihm noch sehr lebendig war. Ein Vergleich der Klauseltechnik der Briefe mit der in den übrigen Werken zeigt, daß die Briefe am genauesten stilisiert, die Dialoge, Moralia, Regula und Homilien freier behandelt sind. Schließlich ist auf innere Satzklauseln verhältnismäßig wenig Wert gelegt. Der Hiatus wird in den Satzschlüssen gewöhnlich vermieden, ebenso einsilbige Wörter als Satzausgang. Textkritisch spielt die Klauseltechnik, wenigstens nach den bisher vorhandenen Ausgaben, so gut wie keine Rolle. — Die Untersuchung ist sauber durchgeführt, die Darstellung knapp und klar: ein wertvoller Beitrag zum Studium der Übergangsliteratur vom Spätaltertum zum Mittelalter.

Faller.

* * *

Pfeiffer-Belli, W., Thomas Murner im Schweizer Glaubenskampf (1526—1529). „Ein brieffden ... wysen der XII örter ...; Ein wohrhafftigs verantwurten ...; Hie würd angezeigt ...; (Corpus Catholicorum 22). 8° (XXXVIII u. 91 S.) Münster 1939, Aschendorff. *M* 5.70. — Es sind nicht die Hauptschriften des berühmten Franziskaners, aber sie werfen Licht auf seine Schweizer Tätigkeit und die dortigen Vorgänge in den entscheidenden Jahren und beleuchten auch erneut die Person des großen Gegners der Reformation. Pf.-B., dem wir schon die wertvolle Ausgabe der

Schrift von der „gottesheiligen Messe“ (1928) verdanken, schenkt uns hier eine mustergültige Ausgabe der Schweizer Schriften, die hier zum ersten Male vollständig neu gedruckt werden. Eine sehr gehaltvolle Einleitung behandelt den Beitrag dieser Schriften zu Murners Charakterbild und seiner Schweizer Tätigkeit und handelt mit der Sachkunde eines gewiegten Germanisten über seine Sprache und seinen Stil. Den Text begleitet ein ungewöhnlich reicher Kommentar, der allen geschichtlichen und sprachlichen Beziehungen nachspürt. Pf.-B. zeigt auch ein feines und besonnenes Urteil in theologischen Dingen. Bömінghaus.

## 2. Vergleichende Religionsgeschichte.

de Langhe, R., Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leur rapports à l'Histoire des Origines israélites. gr. 8° (87 S.) Löwen 1939. — Eine sehr sorgsam gearbeitete und äußerst aufschlußreiche Löwener Dissertation. Welches sind die Beziehungen zwischen den in Ras Shamra gefundenen Ugarit-Texten und den Ursprüngen der israelitischen Geschichte? Im 1. Teil faßt der Verf. in kritischem Referat den Ertrag der bisherigen Forschungen zusammen (9—45). Das wichtigste Ergebnis dieser Untersuchung ist eine sehr beachtliche neue Auffassung von der Entstehungszeit dieser Dokumente. Nach de L. reicht ihr Ursprung zurück bis an das Ende des 16. Jahrh.s v. Chr. (1550—1500). Das würde gegenüber der bisherigen Anschauung eine Erhöhung des Alters um zwei bis drei Jahrh. bedeuten. Der 2. Teil behandelt sodann ausführlich das Problem etwaiger Beziehungen zwischen dem Inhalt der Texte von Ugarit und den biblischen Nachrichten über die Anfänge der israelitischen Geschichte. Das Ergebnis ist, wie der Verf. selbst ausdrücklich hervorhebt (87), stark negativ, so weit es sich um Gleichsetzung biblischer Namen und Ereignisse mit Angaben der Tafeln von Ugarit handelt. Die wertvollste Feststellung ist hier wohl die, daß die Keret-Legende gar nicht, wie man bisher gewöhnlich annahm, im Süden Palästinas spielt, sondern in Syrien, der Umgebung des Libanon. Damit wäre die Gleichsetzung der Keret-Legende mit Ereignissen aus den Abrahams-Erzählungen von vornherein hinfällig (vgl. Schol 13 [1938] 592 f.). — Die Worte *asr* und *zblnm* hätten nichts mit dem Stammesnamen Aser und Zabulon zu tun, sondern seien Verbalformen bzw. Substantive allgemeiner Bedeutung. — Wenn auch nicht alle Auffassungen von de L. sich bestätigen sollten, so bleibt doch in jedem Falle das große Verdienst dieser Arbeit, der Ras Shamra-Forschung zahlreiche und gut begründete neue Anregungen gebracht zu haben. Closen.

Bonkamp, B., Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung. gr. 8° (VI u. 583 S.) Recklinghausen 1939, Visarius. *M* 16,60. — Der Verf. hat sich ein Thema von ungeheurer Weite gestellt, ja — wir dürfen das wohl schon hier aussprechen — ein Thema von viel zu umfassender Weite, als daß es sich in einem einzigen Bande voll befriedigend behandeln ließe. Es wäre auch für nicht streng fachwissenschaftliche Forschung sicher besser gewesen, ein Teilgebiet herauszugreifen und das mit letzter Vollständigkeit zu bearbeiten; oder aber, wenn nur eine erste Überschau beabsichtigt war, diese in viel knapperer Fassung der Einzeldarstellung vorzulegen. — Mit diesen Bemerkungen soll aber der Arbeit, auf die der Verf. viele Jahre mühsamen Fleisses verwandt hat, gewiß nicht aller

Wert abgesprochen werden. Der 1. Teil gibt einen nützlichen Überblick über die Geschichte der Keilschrifttorschung in den letzten Jahrzehnten (1—51). Der Hauptteil des Werkes reiht die verschiedenen Perioden biblischer Geschichte aneinander („Die Zeit der vorsintflutlichen Urväter, die Sintflut, Das Zeitalter des Abraham" ..., die verschiedenen Abschnitte der Königszeit) und vergleicht jeweils die entsprechenden Dokumente der keilschriftlichen Literatur mit den Angaben der Bibel. Zweifellos ist hier sehr viel anregendes Vergleichsmaterial zusammengetragen und manch treffendes Urteil über die gegenseitigen Beziehungen der Literaturen ausgesprochen worden. Darauf, daß trotzdem bezüglich der Keilschriftdenkmäler im einzelnen manches fehlt, ist schon von Fachorientalisten hingewiesen worden. Ich erinnere an die Besprechung durch A. Pohl in Bibl 21 (1940) 100—102. Auch die Exegese der biblischen Texte läßt manches zu wünschen übrig. Ich denke z. B. an die einseitige Behandlung der Quellenscheidung im Sintflutbericht (156 ff.). Hier wird sogar der bekannte Übersetzungsfehler in Gen 7, 24 („und das Wasser *nahm zu* auf der Erde 150 Tage lang", statt: „und die Wasser *waren stark* [lasteten] über der Erde 150 Tage lang") erneut begangen (157). Vgl. hierüber z. B. U. Cassuto, La questione della Genesi (Firenze 1934) 350. — Die Darstellung ist häufig zu breit erzählend, vor allem in den Einführungen und Überleitungen. Drucktechnisch hätte das Werk viel gewinnen können durch Verwendung unterschiedener Satzarten für Wichtigeres und Ergänzendes, von Kursive für die Transskriptionen aus dem Akkadischen usw. Auch ein Verzeichnis der bedeutendsten von den behandelten Schriftstellern hätte den reichen Inhalt des Bandes viel zugänglicher gemacht. Closen.

Jost, W., Ποιμήν. Das Bild vom Hirten in der biblischen Überlieferung und seine christologische Bedeutung. gr. 8° (58 S., 2 Tafeln) Gießen 1939, v. Münchow. — Diese Gießener Lizentiatenschrift kann hier kurz gewürdigt werden, weil sie schon im Vorwort ihre Absicht betont, außer dem zunächst beachteten neutestamentlichen Stoff und dem AT auch religionsgeschichtliches und archäologisches Gut heranzuziehen. Das geschieht nun freilich in denkbarer Kürze. Man wird trotzdem für die Zusammenstellung der Ergebnisse von Spezialarbeiten über die Geschichte des Hirtenbildes in den alten Ostreligionen und -kulturen dankbar sein. Für den griechisch-abendländischen Bereich hätte nicht mit Platon Halt gemacht werden dürfen, da ja (wie ein Blick in J. Kaersts Geschichte des Hellenismus leicht gezeigt hätte) namentlich im Kynismus der Vergleich des Weisen mit dem Hirten und dementsprechend der Vergleich der Menschheit, die er betreut, mit einer Herde so auffallend bevorzugt war. Es ließen sich hier also bemerkenswerte Analogien zu dem sammeln, was z. B. im Exkurs „Volk und Herde in der Bibel" (17—19) kurz dargelegt wird. Mit einem weiteren Exkurs „Der Gebrauch des Hirtenbildes bei Philo" (21 f.) wäre der Verf. sehr nahe bei diesem Stoff gewesen. Die Religionsgeschichte wird sodann noch gestreift in dem letzten Abschnitt: Das christologische Hirtenbild in der frühchristlichen Gemeinde. Mit gesundem Urteil wird hier gegen die Annahme sachlicher Abhängigkeit der auf Christus bezogenen Hirtendarstellungen der frühchristlichen Kunst von hellenistischen Typen bemerkt: „Der häufige literarische Gebrauch des Hirtenbildes innerhalb der biblischen Überlieferung und in frühchristlicher Liturgie und Literatur zeigt, daß die Vorstellung von

Christus als dem Hirten bekannt genug war, um in der vorgefundenen hellenistischen künstlerischen Darstellung eines Hirtentypus ein Symbol für Christus zu sehen und die Hirtentypen umdeuten zu lassen" (52). — In dem neutestamentlichen Teil wird auf kurzem Raum viel Philologisches, Kulturgeschichtliches und Exegetisches zu den Hirtengleichnissen des Herrn zusammengefaßt. Prümm.

Speyer, H., Die Biblischen Erzählungen im Qoran. gr. 8° (XII u. 509 S.) Gräfenhainichen 1939, Schultze. *M* 24.—. — Die Arbeit verdankt ihren Ursprung einer Anregung von Horovitz. Für ihn stand sie im Zusammenhang mit großen, umfassenden Studien über die Nachgeschichte der alttestamentlichen Erzählungen. Sp. gibt die erste vollständige Darstellung der „Biblischen Erzählungen im Qoran" aus dem A und NT. Er kommt dabei weit hinaus über die nur einseitigen Ergebnisse z. B. von A. Geiger in „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?" (1833). In der systematischen Verarbeitung seines außerordentlich reichen Materials — im Schriftstellenverzeichnis nennt er über 1000 Bibeltexte — geht Sp. in folgender Weise voran. Die betreffenden Berichte der Hl. Schrift werden in der biblischen Reihenfolge aufgeführt und dann gewöhnlich unter einer dreifachen Rücksicht besprochen: 1. „Die Darstellung des Qoran", 2. „Die Quellen", 3. „Mohammed und die qoranische (z. B.) Jusufserzählung". Besonders in den Abschnitten über die „Quellen" erreicht Sp. wichtige Fortschritte über das bisher Erreichte. Bei Geiger wurde der Einfluß des Judentums für diese Erzählungen im Qoran zu ausschließlich hervorgehoben. Sp. berücksichtigt in seinen Untersuchungen der Quellen auch die christliche Literatur bis auf Mohammed. Dabei ergibt sich ein weitreichender christlicher Einfluß auf die biblischen Berichte im Qoran. Sie fanden z. T. in typisch christlicher Gestaltung ihre Aufnahme in das „Offenbarungsbuch" des Islam. — Das Schlußkapitel „Zusammenfassung" (462—492) bietet ein Gesamtbild dessen, was die biblischen Erzählungen in Leben, Predigt und Schrifttum Mohammeds bedeutet haben. Dadurch gibt der Verf. einen wertvollen Beitrag „zu einer einmal noch zu schreibenden Geschichte der religiösen Entwicklung Mohammeds auf Grund des arabischen Offenbarungsbuches" (X). Closen.

* * *

Hartog, H., Zur Frage des frühvedischen Sündenbegriffes. Eine sprach- und religionswissenschaftliche Untersuchung. gr. 8° (80 S.) Leipzig 1939, Harrassowitz. *M* 4.—. — H. kommt in seiner sorgfältigen und gründlichen Studie unter Anwendung der wortkundlichen und begriffsgeschichtlichen Methode zu dem Ergebnis, daß es in den frühvedischen Texten wenigstens zwei Worte gibt (ágas-, énas- und vielleicht auch kílbisa-), die dem Sinngehalt unseres deutschen „Sünde" als einer gegen die göttliche Ordnung gerichteten und im Gewissen als solchen empfundenen Tat sehr nahekommen. „Sünde" ist aber auch — und das ist das Besondere des frühvedischen Begriffs — die durch diese Tat ausgelöste, die Wesen immerfort bedrängende üble Kraft. In dieser Begriffsverbindung von Sünde und Sündensubstanz kündet sich schon die spätere Karma-Spekulation an. — Da die Wörter, in denen der Sündenbegriff beschlossen liegt, ganz indogermanischer Prägung sind, kann an der Eigenständigkeit des frühvedischen Sünden-

begriffs nicht gezweifelt werden. — H. hält dafür, daß die ethischen Vorstellungen der frühvedischen Schriften und mit ihnen der Sündenbegriff nicht bis in die urindogermanische Vergangenheit zurückgehen, sondern höchstens in eine Zeit, in der große Teile der Indogermanen sich bereits vom Kerngebiet losgelöst hatten, aber noch untereinander in engeren Beziehungen standen. Brugger.

Andrae, T., Die letzten Dinge. Deutsch von H. H. Schaeder. gr. 8° (240 S.) Leipzig 1940, Hinrichs. *M* 7.—; geb. *M* 8.50. — Es sind bedeutende Fragen, zu denen A., der Söderblom auf dem Lehrstuhl für Religionsgeschichte nachfolgte, in diesem Buche Stellung nimmt: Unsterblichkeit und Fortleben nach dem Tode, der Anspruch des Christentums auf absolute und letztgültige Wahrheit und die Frage der religiösen Anlage. A. geht aus von der tiefgreifenden und allmenschlichen Erscheinung der Todesfurcht. Sie wäre eine empörende Sinnlosigkeit, wenn der Tod ein bloßes Aufhören des Menschen wäre (39). Der Mensch wäre geschaffen für dasselbe Ziel wie das Tier, aber seiner glücklichen Unwissenheit beraubt. Das Denken über die Seele führe zwar zum Widerspruch und zur Skepsis, der Glaube im Sinne eines ahnenden Innewerdens jedoch zur Überzeugung an ein anderes, besseres Leben. Die antiken Fruchtbarkeitsriten haben mit der christlichen Auferstehung nichts zu tun: nicht der gestorbene Gott steht wieder auf, nur die Lebenskraft kommt wieder in der Saat (72). Treffend ist die Kritik am Spiritismus aus dem Inhalt seiner Offenbarungen: wenn sie über das Jenseits reden, enthalten sie Gemeinplätze; wo sie überraschende Kenntnisse kundtun, betreffen sie rein irdische Dinge (79). — Die neue Weltkultur bringt eine entscheidende Begegnung der großen Weltreligionen mit sich. Als Handelnde treten vor allem auf der Buddhismus, der Islam, die indische Bhakti-Religion und das Christentum. Dem Buddhismus gegenüber wird betont, daß bei ihm die Liebe letztlich doch nur Mittel zur eigenen Vollendung, nicht aber Endzweck sei (114). Der Islam, über den A. mehrere bedeutende Werke veröffentlicht hat, wird von ihm mit großer Einfühlungsgabe dargestellt. Es zeigt sich aber, daß die schönsten Züge an ihm Entlehnungen aus dem Christentum sind (126). Die indische Geistigkeit hat für alles Platz, auch für das Rohe, Grausame, Sinnliche neben dem Höchsten und Edelsten. Das ist Indiens Schwäche. Es hat, um mit Söderblom zu reden, nie nein sagen können (134). Den Absolutheitsanspruch des Christentums sucht A. aus der religionsgeschichtlich einzigartigen Lehre von Sünde und Gnade zu erweisen. Das Evangelium vom Kreuze biete das Gericht und die Vergebung in vollkommener Einheit (153). Der Beweisgang enttäuscht, zumal wenn der Anspruch des Christentums dann noch subjektivistisch auf diejenigen eingeschränkt wird, denen diese Lehre die einzig befriedigende Lösung biete (154). Warum wird die Autorität des offenbarenden Gottes umgangen? — In der Frage der religiösen Anlage scheidet A. gut das eigentlich Religiöse von dem, was man sonst oft zu Unrecht mit dieser Etikette zu bezeichnen pflegt. Mit guten Gründen und Tatsachen tritt er dem religionsgeschichtlichen Dogma vom religiösen Kollektivismus der Primitiven entgegen (195). Bemerkenswert ist ferner der Hinweis, daß die primitiven Religionen in viel größerem Umfang, als man bisher annahm, sich auf den Prophetismus gründen (211). Den Unterschied zwischen Frommen und Gleichgültigen, Gläubigen und Zweiflern, den es zu allen Zeiten gab, erklärt A. aus der Verschiedenheit der angebo-

renen religiösen Anlagen (232). Jeder Mensch habe zwar die absolute Möglichkeit zur religiösen Tätigkeit, aber bei manchen sei sie so gering, daß sie praktisch nicht verwirklichbar sei. Den versuchten Beweis zerstört A. sich selbst mit der wahren Bemerkung, daß man nicht aus der Abwesenheit einer Funktion auf das Nichtvorhandensein der entsprechenden Anlage schließen dürfe, daß ferner unsere Anlagen keine starren Mechanismen, sondern plastisch und beweglich seien (231). Daß es Menschen gibt, die ihre religiösen Anlagen verwüstet haben oder unentwickelt ließen, daran kann kein Zweifel sein. Aber das ist eine Sache der persönlichen Verantwortung, nicht des Ausfalls einer angeborenen Anlage. Die Berufung auf die Lehre von der Vorherbestimmung wirkt unglücklich. Brugger.

Jensen, H. W., Christliche und nichtchristliche Eheauffassung, dargestellt am Konfuzianismus. Eine missionswissenschaftliche Untersuchung. gr. 8° (134 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. *M* 3.50. — J. stellt zunächst die christliche Eheauffassung an Hand des Neuen Testamentes dar. Jesus, der Weltvollender, stellt die Ehe wieder als lebenslänglich, monogam, unscheidbar und keusch her. Die Ehe ist Gottesordnung; der einzige im Neuen Testament genannte Zweck die Bewahrung vor der Unzucht; die Ehelosigkeit einzelner eine Gabe Gottes zu Gottes eigener Ehre, die verständlich wird durch das Hereinragen des kommenden Aons in die letzte Zeit. — Eph 5, 31 wird J. nicht gerecht. Er meint, wenn die Ehe ein Geheimnis wäre, hätte es vor Christus keine Ehe gegeben. Paulus nennt aber die Ehe nicht überhaupt ein Geheimnis, sondern nur in ihrer Beziehung auf Christus und die Kirche. Die christliche Ehe steht also nicht bloß in der Naturordnung. — Bei der Behandlung der Ehelosigkeit konstruiert J. einen willkürlichen Gegensatz zur katholischen Auffassung, nach der der evangelische Rat, der sich an einzelne richtet, nicht weniger eine unverdiente Gnadengabe ist. — Die chinesische Eheauffassung schildert J. nach den kanonischen Büchern des Konfuzianismus. Zumal das Li-chi wird dafür ausgewertet. Die allgemeine Gleichung konfuzianisch = chinesisch ist jedoch nicht unbedenklich. — Die konfuzianische Eheauffassung hat ihr Fundament in der naturphilosophischen Lehre von den Dualkräften Yin und Yang und im religiösen Ahnendienst. Zweck der Ehe ist der vollkommene Ahnendienst und die Fortpflanzung des Stammes. Die Ehepartner handeln nicht als selbständige Personen, sondern lediglich als Teile der Großfamilie. Keine Ehe wird ohne den „Machthaber der Ehe", der jeweils der Familienälteste ist, geschlossen. Die Unterordnung der Frau unter den Mann und die Schwiegermutter ist Ausfluß des Schicksals. Zur Einehe zeigen sich nur schwache Ansätze. Konkubinat und Ehescheidung zugunsten des Mannes bzw. seiner Familie sind anerkannte Einrichtungen. Während der Mann nach dem Tod der Frau wieder heiraten soll, wird von der Witwe verlangt, daß sie das unterlasse. Die Pflicht der Pietät steht jeder Ehelosigkeit entgegen, die als menschenunwürdig gilt. — Den tiefsten Grund für die Verschiedenheit der christlichen und konfuzianischen Eheauffassung sieht J. in der Absolutsetzung der Familienordnung durch den Konfuzianismus. Brugger.

Zinkgräf, W., Vom Divyâvadâna zur Avadâna-Kalpalatâ. Ein Beitrag zur Geschichte eines Avadâna. gr. 8° (128 S.) Heidelberg 1940, Winter. *M* 8.—. — Das Divyâvadâna ist eine Sammlung buddhistischer Heiligenlegenden. Die vorliegende literarge-

schichtliche Untersuchung hat besonders das Sârdûlakarna-Avadâna im Auge und verfolgt seinen Wandel im Laufe der Jahrhunderte. Mehr als bisher werden die chinesischen Übersetzungen herangezogen und die indische durch die chinesische Überlieferung ergänzt. Es gelingt dem Verf., vier bisher unbekannt gebliebene chinesische Übersetzungen beizubringen. In einer von ihnen findet sich die älteste Form des Sârdûlakarna-Avadâna, das Avadâna 26, das in seinem Inhalt von allen späteren Übersetzungen wesentlich abweicht. Eine weitere Untersuchung erweist den Vorrang der chinesischen Überlieferung vor der heute vorliegenden indischen. Mit Hilfe der chinesischen und tibetischen Übersetzungen läßt sich das ursprüngliche Sanskrit der Vorlage herstellen. Das vom Verf. gewählte Beispiel führt in die unmittelbare Nähe der vedischen Überlieferung. — Im 2. Teil gibt Z. das Padmaka-Avadâna (eine spätere Form der Legende) nach der Cambridger Hs der Asoka-Avadâna-Mâlâ Nr. 1482 heraus. Brugger.

Sierke, S., Kannten die vorchristlichen Germanen Runenzauber? gr .8° (III u. 127 S.) Königsberg 1939, Ost-Europa-Verlag. *M* 6.—. — Die durch große methodische Vorsicht sich auszeichnende Arbeit kommt zu folgendem Ergebnis: Es ist unbestreitbar, daß die vorchristlichen Germanen Runenzauber anwandten. Es ist aber ebenso sicher, daß nicht jede Verwendung der Runen ein Ausfluß der Magie war. Die Runen dienten sogar vorwiegend der bloßen Mitteilung. Der Runenzauber wurde zum Schutz von Gräbern und der eigenen Person, zum Erwirken von Fruchtbarkeit und Liebe verwandt. In keinem einzigen der vorliegenden Fälle wurde er zu persönlichen Zwecken und zum Schaden der Gemeinschaft mißbraucht. — Auf den religionsgeschichtlich bedeutsamen Unterschied des eigentlichen und uneigentlichen Zaubers geht der Verf. nicht ein. Für den eigentlichen Zauber, der auf eine transzendente Macht einen *Zwang* auszuüben sucht, scheint keines der als Zauber angesprochenen Beispiele zu sprechen. Brugger.

## 3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Stein, B., Der Begriff K$^e$bod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis. gr. 8° (XXII u. 367 S.) Emsdetten 1939, Lechte. *M* 12.—. — Die Arbeit behandelt das Erhabenste und Schönste, was es in der Hl. Schrift des Alten Bundes gibt, den Gedanken der „Herrlichkeit Gottes". Diese theologische Idee wird in systematischer, streng fachwissenschaftlicher Form in ihrer Entwicklung und Bedeutung dargelegt. Die „Herrlichkeit des Herrn" ist nach St. „das durch den Jahweh-Namen symbolisierte göttliche Wesen ..., sofern es sich offenbart" (294). „In dem geschauten Bilde spielt immer das Feuer- bzw. Lichtphänomen eine wesentliche Rolle" (ebd.), aber „nie wird der KJ mit den geschauten Phänomenen identifiziert" (295). Von dieser „Herrlichkeit des Herrn" sprechen die Bücher der Hl. Schrift als von einer Wirklichkeit der geschichtlichen Vergangenheit, als von einer Offenbarung durch die Naturereignisse des Kosmos, als von einer Hoffnung der prophetisch erschauten Zukunft. Das sind die drei Stufen, auf denen der Gang dieser Untersuchung voranschreitet, zugleich die drei Hauptteile des Buches. Ein 4. Teil (294—334) bringt die Schluß-Synthese der erarbeiteten Ergebnisse.

— Die Studie von St. ist eine methodisch vorbildliche biblisch-theologische Arbeit. Daß auf die Gestaltung des Stoffes literarkritische Rücksichten einen weitgehenden Einfluß ausübten, war gewiß berechtigt und stellt das Ergebnis der Untersuchung gegen diesbezügliche Einwände und Zweifel sicher. Der Verf. beweist auf jeder Seite eine souveräne Beherrschung einer Fülle von Literatur. Überall bewährt sich ein vorsichtiges und doch zugleich mutiges (vgl. z. B. 218—220 über Ps 73, 24 b) Urteil über die theologischen Fragen des AT. Die sprachliche Darstellung ist sachlich und verständlich, gelegentlich im Ausdruck nicht rasch zu überschauen und darum an einigen Stellen nicht ganz leicht zu lesen. — Der theologische Höhepunkt der Arbeit liegt wohl in dem Abschnitt „Kᵉbod Jahweh, Königtum Jahwehs, Eschatologie" (307—317). „Die Bedeutung der beiden Vorstellungen (Kᵉbod Jahweh und Jahweh-Königtum) für die israelitische Eschatologie liegt darin, daß Jahweh als ‚Gott der Väter' durch die Offenbarung seines Namens — die ja zugleich den Antritt seiner Königsherrschaft und die erste, grundlegende KJ-Manifestation darstellt — den Keim zur universalen Heilshoffnung seinem Volke gleichsam als Wiegengeschenk mitgab" (316 f.). Closen.

Till, W., und Sanz, P., Eine griechisch-koptische Odenhandschrift (= Monum. Bibl. et Eccles. 5). gr. 8⁰ (112 S.) Rom 1939, Pont. Inst. Bibl. *L* 60.—. — Die beiden Herausgeber haben einen griechisch-koptischen Papyruskodex (Papyrus copt. Vindob. K. 8706) untersucht und erstmalig veröffentlicht, der eine Sammlung von Cantica aus dem A und NT enthält, die gewöhnlich in den griechischen Handschriften der Septuaginta (und auch in der neuen Septuagintaausgabe von Rahlfs) im Anschluß an die Psalmen gebracht werden. Hier liegt der Fall vor, daß diese Cantica oder Oden in einem koptischen Codex allein für sich standen. Der Codex diente liturgischen Zwecken und daraus ist auch seine Zweisprachigkeit zu erklären. Er stammt aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. Veröffentlicht war bisher nur das erste Blatt von C. Wessely, Griechische und koptische Texte theologischen Inhaltes I, Leipzig 1909, Nr. 3, und hatte von Rahlfs im Verzeichnis der griechischen Handschriften des AT die Sigel 2036 erhalten, unter welcher nunmehr auch der ganze Codex geführt werden wird (vgl. 20 Anm. 4). W. Till erkannte die Zugehörigkeit dieses Blattes zu dem Codex. Der Codex bestand aus fünf Lagen zu je vier Doppelblättern. Erhalten sind die drei ersten Lagen (aber immer nur die inneren Hälften), von der vierten die drei ersten Blätter, von der fünften nur das zweite Blatt. Der griechische Text steht in einer Kolumne auf der linken Seite, der koptische Text ebenfalls einkolumnig auf der rechten Seite. — Die Ausgabe ist mit der wünschenswerten Sorgfalt und Genauigkeit durchgeführt, der Druck sauber und klar. Einleitende Kap. unterrichten über die Hs und über den griechischen und koptischen Text. Der griechische Text steht dem des Codex A am nächsten; wie übrigens auch die Auswahl und Anordnung der Oden, wenngleich die Abweichungen beweisen, daß A nicht seine Vorlage ist. Der koptische Text ist „in reinem, klassischen Saidisch abgefaßt" (45). Ergänzungen haben die Herausgeber vorgenommen im griechischen Teil nach der neuen Psalmenausgabe von Rahlfs, aus dessen Apparat auch Varianten beigefügt sind; im koptischen Teil nach sonst erhaltenen saidischen Texten der betreffenden Schriftstellen. Mit einem Satz der Herausgeber sei noch auf die Bedeutung der Ausgabe hinge-

wiesen: „Der Wiener bilingue Papyruskodex ... ist schon an sich eine Seltenheit, als saidische Odenhandschrift aber ein Unicum" (35). Wennemer.

Schulz, A., Die Psalmen und die Cantica des Römischen Breviers, verdeutscht. 8° (272 S.) Regensburg 1939, Pustet. *M* 3.60; geb. *M* 4.60. — Der Verf. hat seinem Werk kein Vorwort und keine Einleitung vorausgeschickt, worin er sich über Ziele und Plan seiner Arbeit ausgesprochen hätte. Gleichwohl hat er alles, was darin zu sagen gewesen wäre, in einem Wort des Buchtitels zusammengefaßt: „verdeutscht". Das war der Sinn dieser Arbeit und hierin liegt ihre große Leistung. Es ist nicht eine Übersetzung wie viele andere Übersetzungen auch. Nein, die Absicht war, das hebräische Original nicht nur irgendwie getreu wiederzugeben, und erst recht nicht, seinen Inhalt in freien und poetischen Wendungen zu umschreiben, sondern es zu „verdeutschen", es „einzudeutschen", so daß der Leser in echt deutschen Worten und echt deutscher Sprache den Sinngehalt und die Stimmungswerte des Originals nacherleben kann, so weit das überhaupt bei der „Übertragung" eines Textes möglich ist. Und dieses hohe Ziel, das sich der Verf. gesteckt hat, hat er in ganz vorzüglicher Weise verwirklicht, wie jede Seite des Buches bezeugt. — Bei dieser ehrlichen und ehrfürchtigen Anerkennung soll es gewiß keine Einschränkung oder gar Zurücknahme des frohen Ja zu dem Buche bedeuten, wenn wir auf einige der fraglichen Punkte in Übersetzung und Erläuterung hinweisen, deren auch die beste Psalmenübertragung unvermeidlich manche enthalten wird. Die Stellungnahme des Verf. zu Ps 22, 17c war aus seinen früheren Studien bekannt (Kritisches zum Psalter [Altt. Abh. 12, 1] Münster 1932, 24—30). Er hat sie hier in den Anmerkungen kurz zusammengefaßt (250 f.). Daß die Evangelisten den Satz vom „Durchbohren der Hände und Füße" nicht gelesen hätten, „sonst hätten sie ihn verwertet", ist wohl nicht richtig. Ps. 16, 10 haben die Hagiographen des NT sicher in dem Sinn verstanden: „Du lässest deinen Heiligen nicht die *Verwesung* erfahren" (Apg 2, 27; 13, 35). Und doch wendet keines der Evangelien das Wort auf die Auferstehung Jesu an! — Daß der Text vom Durchbohren der Hände und Füße auch nicht im Urtext steht, ist zum wenigsten sehr zweifelhaft. Die allermeisten und besten unter den alten Übersetzungen lesen eine Verbalform in der 3. Person der Mehrzahl. Die Übersetzung des Verf.s „Gleich Löwen*klau'n* meine Hände und Füße" (32), geht streng genommen selbst über die heutige Massorah noch hinaus. Denn auch da steht nur „wie der Löwe". — Das Problem von Ps 109 ist in den Anmerkungen (263 f.) mit dem Zitat aus Haneberg ein wenig gar kurz abgemacht. Es hätte zum wenigsten auf die literarische Tatsache aufmerksam gemacht werden können, daß V. 6—19 unmittelbar nur die Verwünschungen enthalten, die von böswilligen Feinden gegen den Beter ausgestoßen werden (vgl. H. Schmidt, Die Psalmen, Tübingen 1934, 200). Auch der Sinn von V. 20 ist keineswegs eindeutig. Verf. übersetzt: „Das sei meiner Gegner *Entlohnung*" (169). Philologisch könnte man mit dem gleichen Rechte die Worte wiedergeben: „Das ist *das Tun* meiner Gegner". — Lk 1, 55 heißt wohl nicht: „So wie Er geredet zu unseren Vätern, *zu* Abraham und Seinem Samen auf ewig" (244), sondern: „So wie er geredet hat zu unseren Vätern, *für* Abraham, d. h. zur Begnadung Abrahams und seines Samens auf ewig" (vgl. dieselbe Konstruktion in Ps 98, 3). Closen.

Haller, M., und Galling, K., Die fünf Megilloth (Handbuch zum AT I 18). gr. 8° (VIII u. 136 S.) Tübingen 1940, Mohr. *M* 6.—; geb. *M* 7.80. — Auch dieser Bd. zeigt die Vorzüge der ganzen Sammlung, in der er erscheint, und die in dieser Zeitschrift schon mehrfach hervorgehoben wurden, besonders die meisterhafte methodische und redaktionelle Gestaltung des weitschichtigen Stoffes. In einer kurzen Besprechung ist es natürlich nicht möglich, auf alle Probleme der Megilloth einzugehen, die in diesem Kommentar berührt werden. Ein paar Andeutungen müssen genügen. — Bei der Erklärung des Buches Ruth scheint uns sehr zu beachten die positive Anschauung bezüglich des geschichtlichen Wertes der Genealogie Davids: „Unmöglich konnte ... dem David eine moabitische Ahnfrau zugeschrieben bzw. angedichtet werden, wenn dies nicht irgendwie auf Tatsachen, d. h. auf wohlbegründeter Überlieferung beruhte" (4). — In der Deutung des Hohenliedes wird der mythologische Gedanke wieder sehr stark herausgearbeitet: „Wenn auf irgendeine Hochzeit, so beziehen sich die Lieder des Hohen Liedes auf den ἱερὸς γάμος des Tammuz und der Ištar" (22). — Pred ist kommentiert von K. Galling. Hier wird vor allem die literarische Eigenart des Buches sehr glücklich untersucht und dargestellt (49). Verf. entscheidet sich für palästinensischen Ursprung des Buches in nachexilischer vormakkabäischer Zeit (48 f.). — In der Besprechung der Klagelieder wird die Entstehung der Lieder 2, 4 und 5 in der Zeit nach 586 oder bald darauf sehr gut nachgewiesen (93 f.). Die Gründe gegen eine Verfasserschaft des Jeremias sind wohl kaum überzeugend (91 f.). — Die mythologischen Grundlagen für den Stoff des Buches Esther sind überstark betont und stehen in einem seltsamen Gegensatz zu der Bemerkung: „Leider fehlt bis jetzt die vorausgesetzte babylonische Vorlage des einzig aus den Namensgleichungen erschlossenen Mythus" (116). — Wenn auch die exegetischen Sichten, die in diesem Kommentar vorgetragen werden, im allgemeinen nicht eben neu sind, so sind sie doch sehr sauber und übersichtlich und durchweg recht vollständig zusammengetragen und, wie es der Anschauung der Verf. entsprach, kritisch verarbeitet. In der Aufzählung der Literatur finden sich gelegentliche Einseitigkeiten. So hätte z. B. beim Hohenlied P. Joün, Le Cantique des Cantiques (Paris 1909), eine der wertvollsten und originellsten Erklärungen des Buches aus jüngerer Zeit, nicht übergangen werden dürfen. Closen.

Grossouw, W., The Coptic Versions of the Minor Prophets. A Contribution to the study of the Septuagint (= Monum. Bibl. et Eccl. 3). gr. 8° (126 S.) Rom 1938, Pont. Bibl. Inst. *L* 65.—. — Der koptische Septuagintatext hatte wenig Untersuchung gefunden. G. beginnt eine Lücke zu füllen, indem er den koptischen Text der kleinen Propheten mit der sonstigen Texttradition vergleicht und ihm eine Stellung innerhalb derselben anzuweisen sucht. Zugrunde gelegt wird der Text des Vaticanus. Die Varianten des koptischen Textes in seiner dreifachen Gestalt (sa ach bo) werden gewöhnlich in lateinischer Übersetzung, in charakteristischen oder zweifelhaften Fällen auch im Urtext gebracht, und dann die aequivalenten Lesarten der übrigen Textzeugen (griechische Codices — alte Übersetzungen — Väter) beigefügt. Diesem Hauptteil der Arbeit (12—97) schickt Verf. eine genaue Aufzählung des handschriftlichen Materials voran. Außer dem bohairischen ist zu den 12 kleinen Propheten der achmimische Text fast ganz erhalten, der saïdische zwar fragmentarisch, aber doch reichlich genug, um

sich bezeugen zu können. Letzterer wird auch durch Zitate aus der koptischen Literatur bereichert. S. 98—122 sammelt G. die Ergebnisse der Textvergleichung. Er findet bestätigt, daß bo die Hesychianische Rezension führt. Zugrunde liege aber der ältere in Ägypten und anderwo kursierende christliche Septuagintatext. Die oberägyptischen Übersetzungen (sa und ach) zeigen auffallende Angleichungen an den hebräischen Text, die nicht allein wie in der bo auf den Einfluß der Hexapla zurückgeführt werden können, sondern wohl durch Beeinflussung durch andere griechische Übersetzungen des AT zu erklären sind. Im übrigen liegt in sa und ach die alte jeder Rezension vorausliegende christliche Textform der Septuaginta vor. Das Verhältnis der koptischen Übersetzungen ist so zu denken: Ach geht auf den ältesten saïdischen Text zurück; ähnlich ist auch wohl bo als Übersetzung aus dem sa zu werten, die dann später an die Hesychianische Rezension angeglichen wurde. — Unzweifelhaft hat G. einen wertvollen Beitrag zur Erforschung des Septuagintatextes geliefert, der gewiß in der heutigen Untersuchung und Aufstellung desselben dankbar benutzt werden wird. Wennemer.

* * *

Holzmeister, U., S. J., Historia aetatis Novi Testamenti (Institutiones Bibl., ser. 2). 2. Aufl. gr. 8° (XII u. 307 S.) Rom 1938, Pont. Inst. Bibl. *L* 35.—. — Durch Verhinderung des vorgesehenen Referenten kommt leider die Anzeige dieser vortrefflichen Zeitgeschichte zum NT so spät. Die 1. Aufl. erschien schon 1932 zum Privatgebrauch der Hörer am Päpstlichen Bibelinstitut. Der Verf. hat hier auf engem Raum in übersichtlicher Gliederung eine Fülle von Quellenmaterial zusammengetragen und sorgfältig ausgewertet. Der 1. Teil (1—188) umfaßt die politische Geschichte im Zeitalter Christi und der Apostel von der Geburt Herodes des Großen (etwa 73 v. Chr.) bis zum Falle Jerusalems (70 n. Chr.), während der 2. Teil einen guten Überblick gibt über das religiöse Leben des jüdischen Volkes in diesem Zeitraum, d. h. über die Geschichte des Hohenpriestertums, des Hohenrates, der religiösen Parteien der Pharisäer und Sadduzäer, über die Essener und endlich über den öffentlichen Gottesdienst in den Synagogen (189—282). Reichhaltige Angaben der Quellen und des einschlägigen Schrifttums erhöhen noch den Wert des Buches. H. bietet allerdings nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, eine vollständige neutestamentliche Zeitgeschichte, die auch die politische und religiöse Lage außerhalb des Judenlandes berücksichtigen müßte, so weit sie den Rahmen für die Ausbreitung des Christentums in apostolischer Zeit bildet, sondern beschränkt sich auf die Geschichte des Geburtslandes der christlichen Religion. Der Titel würde darum entsprechender lauten „Historia palaestinensis aetatis Novi Testamenti". Aber hoffentlich schenkt uns der Verf. als Ergänzung dazu auch einmal eine ähnliche neutestamentliche Zeitgeschichte von der übrigen Welt, mit der das Christentum zur Zeit der Apostel in Berührung kam. Das würde für das Verständnis der Missionsreisen des hl. Paulus und seiner Briefe eine große Hilfe sein. Für eine Neuauflage sei noch auf einige kleine Versehen aufmerksam gemacht: S. 147, n. 172, a) ist die Klammer (n. 118) wohl am besten zu streichen oder durch (n. 166) wie einige Zeilen weiter zu ersetzen. Ebd. n. 172, b) Zeile 2 ist nicht klar, was mit dem „alibi" gemeint ist. Brinkmann.

Schick, E., Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode (Neutestl. Abh. 18, 2—3). gr. 8° (XXIII u. 280 S.), Münster 1940, Aschendorff. *M* 14.25. — H. Dieckmann S. J. hat seiner Zeit in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 1 [1926] 379—399) die Anwendung der sogenannten formgeschichtlichen Methode auf die Auferstehungsberichte behandelt und ihren Wert für die Erforschung des urchristlichen Schrifttums unumwunden anerkannt, wofern sie nur ihre Zuständigkeit nicht überschreitet. Sch. greift in der vorliegenden Untersuchung dieselbe Frage auf breiterer Grundlage wieder auf. Nach einer geschichtlichen Einführung in die formgeschichtliche Fragestellung und Definition der Methode (1—72) folgt eine kritische Auseinandersetzung mit der Art und Weise, wie sie bisher von ihren Hauptvertretern (M. Dibelius, R. Bultmann, G. Bertram und M. Albertz) auf die synoptischen Evangelien angewandt worden ist (76—187). Im 3. Teil erprobt der Verf. die formgeschichtlichen Prinzipien an Beispielen verschiedener Stoffgattungen aus den Synoptikern (188—250) und faßt schließlich sein Urteil über die Methode noch einmal in großen Linien zusammen (251—269). Sch. sieht in der formgeschichtlichen Methode mit Recht ein durchaus brauchbares Werkzeug, um sich ein Urteil über die Geschichte der Berichte, nicht aber unmittelbar über die Geschichtlichkeit des Berichteten zu bilden. Daß Bultmann, Bertram u. a. diese Einschränkung nicht beachtet haben, war mit ein Grund für das negative Ergebnis ihrer Evangelienkritik und darf nicht der formgeschichtlichen Methode als solcher zur Last gelegt werden. Da sich jedoch die Entwicklung der Form meistens nur mit Hilfe von Vermutungen und Hypothesen feststellen läßt, ist der persönlichen Einstellung der Forscher ein weiter Spielraum gelassen, so daß die Methode allein wohl kaum je zu einem sicheren Ergebnis führt (79). Sch. faßt ihre Hauptprinzipien folgendermaßen zusammen: 1. Die Evangelien sind Sammelwerke kleiner literarischer Einheiten (253). 2. Der Sammlungscharakter der Überlieferung und die „literarische" Form der Einzelstücke zeigen, daß wir es nicht mit eigentlicher Literatur, sondern volkstümlicher Literatur zu tun haben, wie auch aus den Analogien, vor allem mit dem rabbinischen Schrifttum, hervorgeht (257 f.). 3. Die Einzelstücke lassen sich in Gattungen einordnen. Diese Gattungsformen stehen in enger Beziehung zur urchristlichen Mission und den inneren Funktionen der Gemeinden; hier haben sie ihren „Sitz im Leben". Das Überlieferungsprinzip läßt sich aus der Form feststellen und gibt Auskunft über die Zweckbestimmung und ursprüngliche Verwendung des Einzelstückes im Leben der urchristlichen Gemeinden (267). Die Arbeit gehört wegen der umfassenden Behandlung der Frage und der ruhig abwägenden Haltung zweifellos zu dem Besten, was über diesen Gegenstand geschrieben ist. Brinkmann.

Thibaut, R., S. J., Le sens des paroles du Christ (Museum Lessianum. Sect. theol. 36). gr. 8° (305 S.) Brüssel 1940, L'édition universelle. *Fr* 28.—. — Schon der bloße Vergleich verschiedener Kommentare zu den Evangelien wird jeden überzeugen, wie schwer es ist, an manchen Stellen den genauen Sinn der Worte Jesu wiederzugeben, weil sie nur bruchstückartig überliefert sind. Und doch möchten wir gerne wissen, was Christus mit seinen Worten hat sagen wollen. Darum hat sich der Verf. die Aufgabe gestellt, nicht im einzelnen die Worte Christi in ihrem wahren Sinn zu

deuten, sondern auf die verschiedenen Punkte aufmerksam zu machen, die bei ihrer Deutung zu berücksichtigen sind. Zu diesem Zwecke behandelt er im 1. Teile die Unzulänglichkeit des Textes, die sich ergibt aus der bruckstückartigen Überlieferung von Worten Jesu, aus der Schwierigkeit, die lebendige Wirklichkeit wieder aufleben zu lassen, dem Mangel an wörtlicher Wiedergabe, der Wahl der Worte, dem Fehlen oder der Mehrdeutigkeit der Verbindungswörter, dem von den Evangelisten geschaffenen künstlichen Zusammenhang, den Parallelstellen und den ähnlichen und ergänzenden Aussagen. Der 2. Teil befaßt sich mit der übernatürlichen Ergänzung der Evangelientexte. Darunter versteht der Verf. die Person Christi, die spricht, wie wir sie aus dem Glauben kennen, ihre Einstellung im allgemeinen und ihre Absichten im einzelnen. Dazu kommt noch als natürliche Ergänzung, von der im 3. Teile die Rede ist, die Art und Weise, wie Jesus das einzelne gesagt hat, die örtlichen und zeitlichen Umstände und die Personen, an die die Worte gerichtet sind. Im 4. Teil geht der Verf. auf die notwendige Voraussetzung für das richtige Verständnis der Worte Jesu in den Hörern und Lesern ein, die in Glaube, Hoffnung und Liebe besteht. Damit hat uns Th. eine Sonderhermeneutik zu den Worten Jesu geschenkt, die manche Anregung bietet, zumal er seine Ausführungen jeweils an vielen Beispielen von Worten Jesu erläutert. Dabei gibt er nicht selten ganz neuartige Erklärungen, die beachtenswert sind, wenn sie auch nicht in allem überzeugen; z. B. Jesus habe Maria im Tempel vorher gesagt, er müsse bei seinem Vater bleiben, aber Maria habe das fälschlich von Joseph verstanden (17 f.), oder die Worte über den Hl. Geist in der Abschiedsrede seien erst vor der Himmelfahrt gesprochen und nur von Johannes an der Stelle eingefügt (49).

Brinkmann.

Fiedler, K., Glaube, Gnade und Erlösung nach dem Jesus der Synoptiker. gr. 8° (55 S.) Bern-Leipzig 1939, Haupt. *Fr* 2.—. — In der Einleitung steht der Satz: „Gott hat dem Menschen das Absolute versagt, aber er hat ihm dafür das Streben nach dem Absoluten gegeben". Es wird also nur relative Wahrheit anerkannt; ausdrücklich wird die inhaltliche Wandelbarkeit der theologischen Grundbegriffe behauptet. Begreiflich, daß Verf. sich da gegen jedes Glaubensbekenntnis sträubt. Glaube ist ihm „das feste Vertrauen auf die wundertätige Hülfe Gottes". Jesus hat als der Gesandte und Beauftragte Gottes dies Vertrauen zu wecken gesucht. Ein Bekenntnis zu dieser ihm übertragenen Sendung kann auch nur als Mittel der geistlichen Kraftübertragung gewertet werden. Bekenntnis ist schädlich; alles kommt auf das Tun an. — Gnade ist der notwendige Ausfluß der Vollkommenheit Gottes, der allen mitteilt, aber die Güter des Reiches nur denen, die Verständnis dafür haben und sich die Gnade dieses Verständnisses durch Buße und rechtes Tun verschafft haben. Auserwähltsein hängt also letztlich vom guten Willen ab, der vollständig intakt ist. Wendet sich der Mensch Gott zu, ist Gott gnädig. — Es braucht daher keine Erlösung durch Christus. Der Opfer- und Sühnecharakter des Todes Jesu wird geleugnet. Er wird nur als Tat des Gehorsams gewertet. Allerdings wird dann doch noch ein unserm Erkennen sich verschließendes Geheimnis dieses Todes anerkannt, das wir aus seinen ungeheuren Wirkungen erschließen können. — Verf. will diese seine Auffassungen aus den synoptischen Evangelien als die genuine Lehre Jesu dartun. Das gelingt

natürlich nur durch völlig einseitige Betrachtung derselben, durch falsche oder verzeichnete Interpretation, durch Ausmerzung unbequemer Stellen, wie z. B. Mt 26, 28. Mit all dem würde man sich abfinden, da uns derartige Methoden und Darstellungen genügend bekannt sind. Empörend aber ist, daß Verf. so ziemlich alle Irrtümer und Einseitigkeiten, die im Laufe der Geschichte im religiösen Leben aufgetreten sind, dem christlichen Bekenntnis schlechthin zur Last legt, wie z. B. die sola fides, die Magie, das Pharisäertum und anderes. Wennemer.

Gewiess, J., Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte (Breslauer Stud. z. hist. Theol., N. F. 5). gr. 8° (181 S.) Breslau 1939, Müller u. Seiffert. *M* 9.20. — Die Arbeit untersucht die Heilsverkündigung der Urapostel in Jerusalem und in der judenchristlichen palästinensischen Mission. Als Material stehen also etwa die erste Hälfte der Apostelgeschichte und darin vor allem die Petruspredigten zur Verfügung. Die Evangelien und andere Nt-Schriften werden nur herangezogen, wo sie „judenchristlichem Milieu entwachsen sind und dessen Kolorit bewahrt haben" (2), z. B. besonders ausgiebig in der Abendmahlsfrage. G. geht aus von dem Ostererlebnis „als Grundlage für den Glauben der Jünger und die Bildung der Gemeinde". Nach einem kurzen Abschnitt über Gott als letzten Urheber des Heilswerkes wird sehr ausführlich die Christologie behandelt (12—70), in drei Kapiteln: Jesus der Christus, Jesus der Gottesknecht, Jesus der Herr. Es folgt die Beschreibung der Heilsgüter, der gegenwärtigen (Sündenvergebung und Geistempfang) und der zukünftigen (Auferstehung, Ewiges Leben, Teilhabe am Gottesreich); des Heilsweges (Metanoia, Glaube, Taufe; Verhältnis zum alten Heilsweg); den letzten Abschnitt bildet die Darstellung des eucharistischen Mahles. — Die Erscheinungen des Herrn in Galiläa sollen sich schlecht in die Ordnung des Lukasevangeliums einfügen lassen (6). Um das Verständnis für die Möglichkeit eines Ausgleichs zu schaffen, hätte ein Hinweis auf die „40 Tage" (Act 1, 3) oder auf die „vielen Tage" (Act 13, 31) der Erscheinungszeit und auf die eigenartige lukanische Komposition von Nutzen sein können. Auch Jo bringt ja Erscheinungen Jesu zunächst in Jerusalem, dann in Galiläa. Der Sinn der At-Schriftbeweise wird im Kapitel über Jesus, den Christus gedeutet. Sie sollen nicht die Tatsächlichkeit des Christusgeschehens erweisen, sondern dem jüdischen Volk die Annahme des von den Aposteln als tatsächlich erfahrenen und bezeugten Geschehens erleichtern. Die Παῖς Θεοῦ = Gottesknecht-Bezeichnung Jesu (Act 3, 13; 26; 4, 27, 30) hat ihren Ursprung nicht im griechisch sprechenden Christentum, sondern stammt aus der aramäisch sprechenden Urgemeinde und hat ihre Vorgeschichte im AT und in einigen Apokryphen. Der Begriff erhebt sich seiner Bedeutung nach weit über den reinen Knechtsbegriff; er bezeichnet den, der „im Sinne Gottes und in seinem Auftrag handelt, mit göttlicher Autorität ausgestattet ist" (46). Vollends durch das beigefügte ἅγιος wird die messianische Beziehung gesichert. Durch den Terminus allein ist noch nicht eine notwendige Beziehung zum Leidensknecht Is 53 gegeben. Aber aus Act 8, 32 f. geht hervor, daß man tatsächlich den Leidensknecht messianisch gedeutet hat. „Herr" ist Christus schon in der Urgemeinde; vgl. Act 2, 36; 1 Cor 16, 22. Der Titel „betont in erster Linie die gegenwärtige Machtfülle Jesu und kennzeichnet ihn als den seine Gemeinde leitenden und durchwaltenden Herrn" (69). Die Sündenvergebung

erscheint ganz an die Person Jesu gebunden, aber sie wird nicht ausdrücklich in direkte Beziehung gesetzt zum Tode Jesu, wenngleich tatsächlich nach 1 Cor 15, 3 und Mk 10, 45 schon im Glauben der Urgemeinde diese Beziehung hergestellt war. Jeder Vollchrist ist als Geistträger gedacht. Die Geistmitteilung von Pfingsten findet ihre Fortsetzung bei der Bekehrung der einzelnen zu Jesus. Die Zungenrede von Act 2, 4 bringt Verf. mit der von 1 Cor 12—14 in Verbindung, meint aber dann, daß Lukas oder die dem Lukas vorliegende Quelle sie als ein Sprechen in anderen Sprachen dargestellt habe (86—87). Letztere Annahme halte ich für unbegründet. Was zwingt uns denn, das λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις mit „Sprechen in anderen Sprachen" zu übersetzen? Verheißt nicht auch der Herr (Mk 16, 17) ein „Sprechen mit neuen Zungen"? — Da die Apostelgeschichte anders als Paulus die Auferstehung nach der Gewohnheit der Juden als Auferstehung der Gerechten und Sünder faßt, hebt sie nicht den Anteil Jesu an der Herbeiführung der Auferstehung hervor, sondern betrachtet Jesus als Richter und Spender des ewigen Lebens. Paulus, der nur von einer Auferstehung zum Leben spricht, kann die Auferstehung unmittelbar mit dem zum Leben erstandenen Herrn in Verbindung bringen. Beachtlich ist auch, was Verf. im Abschnitt über das Gottesreich über die Jüngerfrage Act 1, 6 sagt (100—106); er wendet sich mit guten Gründen gegen ein politisch-fleischliches Verständnis der Jünger vom Gottesreich. Als besonders gut gelungen möchte ich die Ausführung über die Taufe (116—132) und über das eucharistische Mahl (146—178) hervorheben.

Wennemer.

Amiot, F., L'Enseignement de saint Paul. kl. 8° (2 Bde., XV u. 337, 264 S.) Paris 1938, Lecoffre J. Gabalda. *Fr* 45.—. — Nach der Darstellung der paulinischen Theologie durch Prat lag eigentlich kein Bedürfnis nach einer neuen Behandlung desselben Stoffes vor. Und doch kann man das Erscheinen dieses kleineren Werkes aufrichtig begrüßen. Es ist nicht gerade für den Fachtheologen bestimmt und ganz von dem unaufdringlichen Geist der Frömmigkeit der alten französischen Schule getränkt. Die Ergebnisse der philologischen Exegese und der vergleichenden Religionswissenschaft werden mit weiser Zurückhaltung verwertet, dafür treten die Gedanken des hl. Paulus um so mehr hervor. Es ist eine biblische Theologie in des Wortes bester Bedeutung. Das gesamte Gedankengut des Apostels kommt zur Sprache; eine genaue Inhaltsangabe müßte die Grundgedanken der paulinischen Theologie selber anführen. Was man vermissen könnte, wäre nur ein Eingehen auf die moderne katholische deutsche Literatur. Bei der Fülle des Stoffes und der Mannigfaltigkeit und Schwierigkeit der Probleme ist es wohl nicht zu verwundern, wenn der Leser in Einzelheiten einer anderen Fassung oder Lösung den Vorzug gäbe. So scheint uns die Bedeutung der persönlichen Einwohnung des Heiligen Geistes für die Gnadenlehre des hl. Paulus noch stärker betont werden zu müssen, so möchten wir das Mysterium der Kirche auch mit dem Hinweis auf die Verwerfung des Volkes Israel und der Berufung der Heiden erklärt finden — wir denken hierbei in der Richtung der von Peterson ausgesprochenen Gedanken. Schließlich ist es vielleicht nicht genug, wenn gesagt wird, daß Paulus Christus niemals zerteile, man könnte eine klarere Stellungnahme zu dem Problem der absoluten Vorherbestimmung des Gottmenschen erwarten. Aber das alles tut dem wesent-

lichen Werte des Buches keinen Abbruch, es wird vielmehr dankbar aufgenommen werden zu einer vertiefenden und klärenden Einführung in die großen Gedanken der paulinischen Theologie

Beumer.

Franklin, W. M., Die Kollekte des Paulus (Heidelberger Dissertation). gr. 8° (62 S.) Scottdale (Pennsylvania) 1938, Mennonite Publishing House. *Doll* 1.—. — Auf Grund der Paulusbriefe (Gal 2, 10; 1 Cor 16, 1—4; 2 Cor 8—9; Röm 15, 25—28) und der Apostelgeschichte untersucht F. die Kollekte, die der Apostel zugunsten der Urgemeinde in seinen Gemeinden durchgeführt hat. Er geht aus vom äußeren Verlauf derselben. Die Initiative zu dem Plan sei von Paulus selbst ausgegangen, der schon in dieser Absicht zum Apostelkonzil gekommen sei. Verf. betont das Kollektenanliegen Pauli übermäßig. Man bekommt fast den Eindruck, als wenn Paulus hauptsächlich zum Durchbringen dieses Planes nach Jerusalem gereist sei. Man wird der Lage wohl eher gerecht, wenn man bei ihm auf Grund von Act 11, 29—30 u. 12, 25 einfach eine freundliche Disposition für die Kollekte annimmt, zumal sie ihm Gelegenheit bot, Gegensätze zu überbrücken. Paulus hat jedenfalls den Plan freudig aufgenommen und in seinen Missionsgebieten verkündet und durchgeführt. Zu Act 20, 1—4 (= Liste der Gemeindevertreter bei der Überbringung der Kollekte) meint F., daß Paulus in eigener Person Korinth vertreten habe, der Verfasser der Wirstücke (also doch wohl Lukas?) Philippi, Timotheus Lykaonien. Die Kollekte aus dem eigentlichen Galatien sei schon auf der Act 18, 22 angegebenen Jerusalemreise überbracht worden. Act 24, 17 sei ein klarer Hinweis auf die Überbringung der großen Kollekte, die Paulus Röm 15, 25 ff. ankündet, und deren Überbringer Act 20, 1—4 genannt werden. Lukas hat nur so knapp, mehr zufällig, auf das Kollektenwesen hingewiesen, weil dieses weniger im Rahmen seiner Darstellung lag. — Ausführlich geht Verf. dann auf die Gründe der Armut der jerusalemischen Gemeinde ein. Er macht drei namhaft: Hungersnot, Verfolgungen, heroische Liebestätigkeit, die oft zur Drangabe des Vermögens und zum Verkauf des Eigentums führte. Eine kommunistische Struktur der Urgemeinde wird abgelehnt. Verf. meint aber, daß Lukas in seinen Sammelberichten an eine solche gedacht habe; des Lukas Meinung werde aber durch die von ihm selbst berichteten Tatsachen als irrtümlich erwiesen. Besser wird man die kommunistisch klingende Betonung der Gemeinschaft aus dem etwas verallgemeinernden Stil des Lukas herleiten. — Über den Zweck der Kollekte handelt der besonders anregende letzte Teil der Arbeit. Natürlich will Paulus die Not der Urgemeinde beheben. Aber anderes liegt ihm noch mehr am Herzen. Die Heidenchristen sollen sich als Schuldner gegenüber der Urgemeinde fühlen. Durch die Kollekte will er ihre Augen zurücklenken zum Ursprung, dorthin, wo Christus Mensch geworden und wo im geschichtlichen Christus Gottes Offenbarung Wirklichkeit geworden ist. Eine Tatsache, die bei Heidenchristen zumal durch Doketismus und Gnostizismus verdunkelt werden konnte. Anderseits sollen die Judenchristen, indem sie willig annehmen, sich erinnern, daß „Gott sich in Christus für die ganze Welt geoffenbart hat". Kurz, Paulus will die Christen durch die Kollekte ein Werk üben lassen, wodurch sie die Gemeinschaft in Christus, in der sie stehen, sichtbar zum Ausdruck bringen.

Wennemer.

Chaine, J., Les épîtres catholiques. La seconde épître de S. Pierre. Les épîtres de S. Jean. L'épître de S. Jude (Ét. bibl.). gr. 8° (XV u. 351 S.) Paris 1939, Gabalda. *Fr* 100.—. — Ch. hat schon 1927 in den Études bibliques eine Erklärung des Jakobusbriefes veröffentlicht, der er jetzt eine ähnliche der übrigen katholischen Briefe mit Ausnahme von 1 Petr. folgen läßt. Entsprechend den anderen Kommentaren in derselben Sammlung wird der eigentlichen Texterklärung eine ausführliche Einleitung in die einzelnen Briefe vorausgeschickt. Hier erhält der Leser allseitigen Aufschluß über das, was die Überlieferung bezüglich des Vorhandenseins, der Kanonizität und der Verfasser der Briefe zu sagen hat, und was sich aus ihrem Wortschatz und Stil, aus ihrer Gedankenwelt und deren Beziehung zum AT und zu anderen Schriften des Urchristentums für ihre Echtheit, ihre Einheit, ihren Leserkreis sowie für den Ort und die Zeit ihrer Abfassung ergibt. Allerdings muß hier gerade bei den katholischen Briefen manches unentschieden bleiben. Der Verf. kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß 2 Petr wohl erst nach dem Tode des Apostelfürsten, etwa zwischen 70 und 80 (34) von einem anonymen hellenistischen Judenchristen, vielleicht einem Schüler des hl. Petrus, in Anlehnung an den um dieselbe Zeit entstandenen Judasbrief geschrieben sei. Wahrscheinlich habe der Verfasser entweder von Petrus vor dessen Tode oder von einer anderen befugten Stelle eine Sendung erhalten, falls er nicht selbst ein kirchliches Amt bekleidete. Um seinen Worten mehr Nachdruck zu geben, habe er nach damaligem literarischem Brauch, den man z. B. auch in Eccles und Sap finde, seinen Brief unter dem Namen des Apostels Petrus herausgegeben und sich auf sein Verhältnis zu Paulus und dessen Briefe (3, 15) berufen (30 f.). — Wie es aber mit der Irrtumslosigkeit eines inspirierten Briefes vereinbar ist, daß sich sein Verfasser fälschlich mit Nachdruck als den Apostel Petrus ausgibt, um dadurch die Leser zu täuschen, ist schwer einzusehen. Bei Eccles und Sap, wo die Verfasser Salomon reden lassen, liegt der Fall insofern anders, als es sich um ein anderes literarisches Genus handelt. Außerdem lassen sich die gegen die Abfassung des Briefes durch Petrus vorgebrachten Gründe befriedigend anders erklären. Der Stilunterschied gegenüber 1 Petr kann z. B. nur durch einen andern Sekretär bedingt sein; die Art und Weise, wie der Verf. von der Parusie und von den Vätern spricht (3, 4), läßt sich ebenso gut von der Zeit zwischen 60 und 70 als von der zwischen 70 und 80 verstehen. Auch die wahrscheinliche Abhängigkeit vom Judasbrief macht keine ernste Schwierigkeit; denn auch dieser kann sehr wohl schon zwischen 60 und 70 geschrieben sein. Dem stehen weder die in ihm bekämpften Irrlehren, noch die Verse 17 f. im Wege. — Den Verf. des Judasbriefes hält Ch. zwar für einen Bruder des Herrenbruders Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, in dem er auf Grund von Gal 1, 19 wohl mit Recht den Apostel Jakobus den Jüngeren und den Verf. des Jacobusbriefes sieht (vgl. seinen Kommentar zum Jakobusbrief, XXXI), meint jedoch, daß sein Bruder wahrscheinlich nicht Apostel gewesen sei, also nicht mit dem Lk 6, 16 und Act 1, 13 erwähnten Apostel Judas gleichgesetzt werden dürfe (270 f.; 280 f.). In der Einleitung zu 1 Joh kommt die Geschichte des Comma joanneum und die kirchliche Stellungnahme dazu ausführlich zur Sprache (126—137). — In der Texterklärung selbst wird entsprechend der Eigenart der Sammlung vor allem die philologische und geschichtliche Seite berücksichtigt. Brinkmann.

## 4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Parente, P., De Deo Uno. Tractatus dogmaticus. 8° (XIX u. 344 S.) Rom 1938, Institutum Graphicum Tiberinum. *L* 28.—. — Ders., De Deo Trino. 8° (XIII u. 236 S.) Ebd. 1938. *L* 22.—. — Ders., De Verbo Incarnato. 8° (XV u. 486 S.) Ebd. 1940. *L* 35.—. — Die vorliegenden drei Traktate sind aus den praktischen Bedürfnissen des akademischen Unterrichts an der „Propaganda" in Rom entstanden. Sie wollen darum auch von hierher beurteilt werden. Es ging dem Verf. vor allem um eine zuverlässige und didaktisch geschickte Vorlage des katholischen Dogmas. Dadurch ist die Stoffanordnung und die methodische Durchführung im wesentlichen bestimmt. Inhaltlich weichen die drei Bände darum kaum von den üblichen theologischen Kompendien ab. Eine Inhaltsangabe erübrigt sich damit. Statt dessen sei es gestattet, auf einige Punkte, die sich bei der Lesung aufdrängten, einzugehen. — Es ist ohne Zweifel ein großer Vorzug dieses Lehrbuches, daß die Verbindung von positiver und spekulativer Methode so nachdrücklich angestrebt wird. Die Darlegung der Väterlehre gehört zu den starken Seiten des Werkes. Sie wird noch dadurch unterstützt, daß jeweils in der „Lectio Patrum" zusammenhängende Vätertexte vermittelt werden, die die Studenten von der bloßen Beweisführung aus unorganisch aneinandergereihten Vätertexten zur Bekanntschaft mit der ganzen Väterlehre führen sollen. — Außerordentlich wertvoll sind ferner die zahlreichen Literaturverweise, in denen nicht etwa nur lateinische und italienische, sondern auch französische, deutsche und englische Arbeiten herangezogen werden. Auch nichtkatholische Literatur wird — allerdings sehr selten — erwähnt. Diese Literaturangaben lassen die oftmals nur zu knappe skripturistische Beweisführung, wie sie bei einem für den Einführungsunterricht bestimmten Kompendium nicht leicht zu vermeiden ist, eher verschmerzen. Gerade hier hätte allerdings der Rückgriff auf die „Theologien des AT" von Heinisch, Eichrodt, Sellin, Köhler, Möller u. a. wertvolle Dienste tun können. — In den spekulativen Fragen schließt sich der Verf. möglichst eng an Thomas an, zumeist in der Interpretation des engeren Thomismus. Allerdings weiß er dabei die Freiheit des persönlichen Urteils zu wahren. So verteidigt er eine zwischen Thomismus und Molinismus „eklektisch" vermittelnde Sondermeinung; in der Frage nach der „ratio formalis constitutiva personalitatis" folgt er der Lehre von Capreolus-Billot (übrigens gehört dieses Kap., das im Traktat De Verbo Inc. auf S. 88—108 bzw. 116 behandelt wird, zu den vorteilhaftesten des ganzen Werkes). Auch sonst macht sich die Freiheit von einseitiger Verhaftung an eine bestimmte Schulrichtung sehr wohltuend geltend. — Weniger angenehm sind einige andere Punkte. Einmal die gelegentlich bemerkbare unsachliche Behandlung gegnerischer Anschauungen, zumal wenn es sich um nichtkatholische Autoren handelt. Da wird selbst der Ausdruck bisweilen „massiv" (etwa: adversarii blaterant). Gewiß kann auf dem engen Raum eines Handbuches keine sorgsame Ideenentwicklung der verschiedenen gegnerischen Lehren geboten werden. Aber zum mindesten sollte man den Gegner ernst nehmen. So würde man es auch vermeiden, daß man sich die Widerlegung durch die Art der Darstellung der „adversarii" unberechtigterweise zu leicht macht. — Ähnliches gilt von der Behandlung der patristischen oder theologiegeschichtlichen Schwierigkeiten; ich verweise beispielsweise auf die Frage nach dem Subordinatianismus der vor-

nizänischen Väter. Wozu soll man die tatsächlich bestehenden Probleme durch künstliche Auslegungen und Zurechtdeutungen den Studierenden verschleiern? — Das Fehlen einer ausführlichen Behandlung der Heiligkeit Gottes ist zu bedauern. In der äußerst ausgedehnten Literatur um diese Frage liegen doch gerade für die priesterliche Verkündigung wertvollste Anregungen. Dagegen ist anzuerkennen, daß der Verf. in der Christologie ein Kapitel über „Christus als Haupt der Kirche" und über die „Ämter Christi" beigefügt hat. — Das ganze Werk würde schließlich noch an Wert entschieden gewonnen haben, wenn auf den lateinischen Ausdruck und auf fehlerfreien Druck größere Sorgfalt verwandt worden wäre. Bacht.

Stolz, A., O.S.B. — Keller, H., O.S.B., Manuale Theologiae Dogmaticae. Fasc. II. De Sanctissima Trinitate. gr. 8° (VIII u. 141 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 2.80. — Die vorliegende sorgfältig durchgearbeitete, kurze Einleitung A. Stolz' in die Trinitätstheologie ist als Teil eines größeren vier Bände umfassenden Handbuches der Dogmatik gedacht, in dem neben der spekulativen Behandlung der Glaubenswahrheiten besonders die lateinische und griechische Vätertheologie verwertet werden soll. Um dabei die entscheidende Bedeutung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses für unsere christliche Existenz stärker hervortreten zu lassen, wird zuerst die Trinitätslehre dargestellt; die Lehre von Gott dem Einen soll gleichsam ihr „Corrolarium" werden. In je einem Bändchen werden dann das Geheimnis der Weltschöpfung folgen, die theologische Anthropologie (Erschaffung, Sündenfall und Gnadenlehre), Christus, Kirche, Sakramente und Eschatologie. Charakteristisch für die trinitätstheologische Darstellung des zuerst erschienenen Bändchens ist ohne Zweifel die starke Berücksichtigung der lateinischen und griechischen Betrachtungsweise des Trinitätsgeheimnisses, wie sie besonders de Régnon herausgearbeitet hat und nach ihm vor allem d'Alès in seinem Lehrbuch De Deo Trino (Paris 1934) verwertete. Das äußert sich recht deutlich in der klaren, lebendigen Behandlung der psychologischen Trinitätslehre (60—68), des Ineinanderseins der göttlichen Personen und seines dogmatischen Wertes im Denken der trinitarischen Vätertheologie (89—94) sowie in der anschaulichen Gegenüberstellung des ostkirchlichen und abendländischen Imago- und Donum-Begriffes (103 ff.; 114 ff.). Bietet damit das neue dogmatische Handbuch viele ausgezeichnete dogmengeschichtliche Einblicke in das trinitarische Denken der östlichen und westlichen Kirche, so vermißt man verschiedentlich doch ein gleiches Interesse an spekulativ reicherer Behandlung des trinitarischen Geheimnisses (Innergöttliche Hervorbringungen und Beziehungen und ihre Bedeutung für unsere christliche Existenz. Vgl. z. B. Origenes, Viktoriner und deutsche Mystik). Weniger geglückt scheint die zu einseitig lateinisch gedachte Darlegung der trinitarischen Sendungen. Im Vergleich zur ausführlichen Verwertung der Vätertheologie ist auch die Einführung in das trinitarische Denken des NT und seine Bedeutung für die Lehre der Väter etwas karg. Eine gleich wohlwollende Deutung der rationes necessariae für das Dasein des trinitarischen Geheimnisses, wie sie Verfasser dem hl. Anselm zuteil werden läßt, wünschte man vielleicht mit demselben Recht auch einem Richard von St. Viktor (51). Ein ausführlicher Index ermöglicht eine schnelle Einsicht in den reichen Stoff, den der Verf. behandelt. Das neue Handbuch verdient weite Verbreitung.

Lieske.

Klaus, A., O. F. M., Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse. gr. 8° (XVI u. 161 S.) Werl i. W. 1938, Franziskus-Druckerei. *M* 5.—. — Diese mit vorbildlicher Sorgfalt und erstaunlicher Vertrautheit mit der weitschichtigen Fachliteratur geschriebene Dissertation sucht mit den Mitteln der modernen Liturgiewissenschaft die Frage nach dem Ursprung und der Verbreitung des Meßformulars (eine gleiche Arbeit für das entsprechende Offizium ist in Aussicht genommen) zu Ehren der Dreifaltigkeit aufzuhellen. Im 1. Kap. wird der „trinitarische Gehalt in den abendländischen Meßliturgien des ausgehenden Altertums und des Frühmittelalters" zusammengetragen (3—75). Hier stützt sich K. weitgehend auf die bekannte Monographie von J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (1925), deren Ergebnisse neue Bestätigungen finden: Die urkirchliche Gebetshaltung (per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem) wird in den trinitarischen Kämpfen immer mehr umgeformt im Sinne einer stärkeren Betonung der Gleichwesentlichkeit der drei Personen. Dieser Prozeß ist im Osten früher und intensiver als im Westen, und im Westen wiederum mehr in den außerrömischen Liturgien als in Rom selbst, dessen konservative Kraft sich auch hier wieder offenbart. So wurde der Boden reif für eine ausdrücklich-unmittelbare Verehrung der Dreifaltigkeit in einer besonderen Messe. Ein derartiges Meßformular findet sich erstmalig in der Zeit Alkuins. Das 2. Kap. (76—107) behandelt die Frage, inwieweit Alkuin als Verfasser anzusehen ist, wie es seit dem Micrologus des Bernold von St. Blasien oft geschieht. K. weist nach, daß sowohl die Dreifaltigkeitspräfation, wie auch andere Teile der Messe schon vor Alkuin belegt sind. Ob dieser wenigstens die Stücke erstmalig zu einem Formular zusammengefaßt hat, muß offenbleiben. Jedenfalls hat er hohe Bedeutung für die Verbreitung dieser Messe, nicht zuletzt dadurch, daß er die Dreifaltigkeitsmesse dem Sonntag zuwies. Allerdings ist er damit auch daran schuld, daß das ursprüngliche Verständnis der „dies dominica" als Gedächtnis der Auferstehung des Herrn mehr und mehr aus dem christlichen Bewußtsein schwand. — Das 3. Kap. zeigt die allmähliche und nach Liturgiekreisen sehr verschiedene Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse. — Das Ergebnis der Arbeit läßt sich so zusammenfassen: Die Messe ist im gallischen Kreis entstanden (ebenso wie später das Dreifaltigkeitsfest). Rom hat sich lange ablehnend verhalten (vgl. die Antwort des Papstes Alexander II. [?] 119). Die Dreifaltigkeitsliturgie „ist ein Geschenk germanischer Frömmigkeit an die römische Liturgie". — Die Untersuchung wird außer den Liturgiewissenschaftlern auch die Dogmengeschichte interessieren: Um einiges herauszugreifen: Die befremdliche Vergröberung der Trinitätstheologie in der irisch-keltischen Liturgie (33 f.); das äußerst intensive trinitarische Gepräge der mozarabischen Liturgie, die auch auf die spanische Volksfrömmigkeit eingewirkt hat (was natürlich auch für das Verständnis der trinitarischen Mystik etwa eines hl. Ignatius von Loyola von Bedeutung ist) (52 ff., 82); die Stellung Roms in der Gestaltung der Liturgie usw. — Ein paar kritische Bemerkungen seien zum Schluß gestattet: S. 13 scheint mir die trinitarische Deutung der Oration doch nicht so deutlich zu sein: factor salutis auctor operans: all das kann sehr gut vom Vater ausgesagt sein. — S. 80 und 84: Scheint nicht auch Guéranger Alkuin zu einem Zeitgenossen des hl. Bonifatius zu machen? — S. 88 f.: Ob nicht ein eingehender Vergleich der Notiz bei Bernold mit dem

Brief Alkuins an Fulda sich lohnen würde? Die Reihenfolge der Messen ist derart, daß Bernold von Alkuin abzuhängen scheint. Anderseits glaube ich doch nicht, daß er unmittelbar auf Alkuins Brief fußt. — S. 89 f.: Es scheint mir sehr unwahrscheinlich, daß vor Alkuin noch keine Meßformulare zu Ehren des hl. Bonifatius und des hl. Vedastus bestanden haben sollen. — S. 105: „Sonntagsdedignationen" ist wohl nur ein Versehen? Bacht.

Boyer, C., S. J., Tractatus de Deo creante et elevante. Ed. 3. gr. 8° (542 S.) Rom 1940, Univ. Gregoriana. *L* 40.—. — Die 3. Aufl. des vorliegenden Werkes unterscheidet sich nur in unwesentlichen Punkten von der zweiten (vgl. Schol 9 [1934] 297 f.). Die Thesen sind hier und da umgruppiert (sehr zu begrüßen ist die neue Systematisierung der Fragen nach der Libertas, Finalitas und Novitas creationis). Inhaltliche Veränderungen sind vor allem bei den Thesen über die mit den verschiedenen Formen des biologischen und anthropologischen Transformismus zusammenhängenden Fragen vorgenommen werden. Die theologischen Qualifikationen sind hier noch zurückhaltender gewählt. Auf die Herausarbeitung des naturwissenschaftlichen Aspekts ist große Sorgfalt verwandt worden; schade, daß die jüngst erschienenen Werke von A. Gehlen Der Mensch (Berlin 1940) und W. Sombart, Vom Menschen (1938) noch nicht berücksichtigt sind. Gerade Sombart stellt einige grundsätzliche Bemerkungen zur ganzen Frage sehr gut heraus. Beide bestätigen das, was Boyer auf S. 203 abschließend sagt: „transformismus anthropologicus, si scientifice (biologice, palaeontologice) consideretur, non est nisi hypothesis multis difficultatibus obnoxia". Es ist gut, diese Tatsache gegenüber manchen Überbewertungen der naturwissenschaftlich erreichten Klärung des Problems festzuhalten. — Bedauerlich ist, daß der Verf. nicht Gelegenheit gefunden hat, die neuere Literatur aufzuarbeiten. Für das Verständnis der Schöpfungslehre der Genesis wären der Kommentar von B. Jakob, Genesis (1934) und die Monographie von F. Kortleitner, Sacrae litterae docentne creationem universi ex nihilo? (1935) sehr wertvoll gewesen. Bei der Frage nach dem Schöpfungszweck vermißt man die Arbeit von J. Stufler in der ZkTh 41 (1917) 656—700. Für die Erbsündenlehre sind die Monographien von J. Feldmann und J. Freundorfer immer noch nicht berücksichtigt. — Das neu beigefügte Personenregister ist zu begrüßen. Ein Sachregister bleibt Wunsch für eine Neuauflage des wertvollen Handbuches. Bacht.

Meyer, A., Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria. 8° (87 S.) Würzburg-Aumühle 1939, Triltsch. *M* 3.—. — Ein mit innerer Anteilnahme, in lichtvoller, lebendiger Sprache geschriebenes, klar und zielbewußt gegliedertes Büchlein. Wohl vertraut mit sämtlichen Schriften Philos, kommt M. zu folgendem Ergebnis: Wenn sich auch bei Ph. einzelne Gedanken finden, in denen die Schicksalsidee anklingt, so ist ihre Bedeutung doch verschwindend gering gegenüber dem Sinnglauben und dem starken Gefühl der Gottverbundenheit, das allen Schwierigkeiten der Welterfahrung zum Trotz aus Philos Wesen immer wieder hervorbricht. Wäre M. ebenso vertraut mit Fragestellungen und Lösungsversuchen der neueren Philoforschung (zum Logosgedanken z. B. vgl. Theol. Wörterbuch, Bd. IV, 86—88, wo auch weitere von M. nicht berücksichtigte Lit.), hätte er vielleicht Philos Vorsehungsglauben nicht so unbekümmert aus der Gedankenwelt des AT heraus gedeutet. Schoemann.

Fries, A., Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre (Freiburger theol. Stud. 57). 8° (XII u. 112 S.) Freiburg 1940, Herder. *M* 3.50. — Die Fragen nach der Urgerechtigkeit, der Ursünde und der Erbsünde gehören zu jenen theologischen Lehren, die im 12. Jahrh. und zu Anfang des 13. Jahrh. sich einer vertieften Behandlung erfreuten und der endgültigen Fassung entgegengingen. Die Stellungnahme der Scholastik in ihrer Blütezeit kann erst recht gewertet werden, wenn die vorhergehende Periode genauestens erforscht ist. Über den Gegenstand der vorliegenden Schrift sind schon gründliche Arbeiten geleistet worden, wir nennen vor allem die von Kors (La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas, Le Saulchoir 1922), Lottin und Martin (in mehreren Aufs.) und Gaudel (Art. Péché originel im Dictionnaire de Théol. cath.). So konnte F. nicht eigentlich überraschend neue Ergebnisse bringen, wohl aber finden wir bei ihm eine sorgfältige Sichtung des zum Teil aus Handschriften erarbeiteten Materials. Exakte Forschung und klare Darstellung sind die Hauptvorzüge. Die geschichtliche Bedingtheit und Tragweite der Lehren der beiden Theologen wird deutlich; ihre Vorläufer und ihre Einflußsphäre wird immer wieder mit in den Arbeitsraum einbezogen. Die Einführung zu Beginn und die Zusammenfassung am Schluß und gelegentliche Bemerkungen innerhalb der Darstellung sind geeignet, eine Wertung und einen Vergleich der beiden Scholastiker und den Aufweis der Entwicklungslinie in der Theologie des 12. und 13. Jahrh. zu erleichtern. Es ist beinahe zu verwundern, daß der Verf. selbst ausdrücklich weniger diesem Anliegen entsprochen hat. Vielleicht wollte er diese Aufgabe einer größeren Untersuchung vorbehalten, von der er im Vorwort spricht: Urstand, Fall und Erbsünde bei den ersten Dominikanern, mit besonderer Berücksichtigung Alberts des Großen. Jedenfalls hat er durch diese Arbeit unter Beweis gestellt, daß er Fähigkeit und Geschick auch zu dem schwierigeren Werke besitzt, das er, so hoffen wir, bald vollenden wird.

Beumer.

Volk, H., Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. gr. 8° (229 S.) Emsdetten 1939, Lechte. *M* 4.80. — Dreiviertel dieses Buches sind der Darstellung der Lehre Brunners eingeräumt, und selbst in der 50 Seiten umfassenden „Würdigung" kommt dieser noch mehrmals zu Wort. Damit hat der Verf., was er bei heutiger Begegnung von katholischer und evangelischer Theologie als erste Aufgabe ansieht: „Kenntnisnahme des andern", sicher selber geleistet. Sein Buch über den „Hauptgegenstand der katholisch-reformatorischen Kontroverse" will der Einigung der Christenheit dienen, aber nicht durch Ausgleich zwischen den Bekenntnissen, sondern durch redliches Ringen um den Sinn der Offenbarung. Bei solcher Zielsetzung braucht nicht jede Anerkennung des Gegners „heimliche Sympathie" mit seiner Lehre zu bedeuten. V. anerkennt Brunners Bereitschaft zur systematischen Theologie, den energischen Versuch, die Inhalte der Offenbarung mit dem ganzen heutigen Wissen des Menschen um sich selbst zu verbinden zu einem einheitlichen Bild von dem Menschen als dem theologischen Wesen, das Bemühen, Gesichtspunkte und Ergebnisse der neuzeitlichen Philosophie und Naturwissenschaft in die Theologie hineinzunehmen. Er feiert geradezu Brunners Beschreibung der Kreatürlichkeit, worin die Teleologie, das Seinen-Sinn-in-Gott-Haben des Menschen das

„Glanzstück" sei. Aber ebenso deutlich weist er hin auf „sehr gefährliche Lücken und sehr schmerzliche Mängel". Beseitigung des Ärgernisses (gegenüber der modernen Wissenschaft), Glätte und Systematik werde erkauft durch Preisgabe von Offenbarungsgehalten, z. B. durch die Lehre vom völligen Verlöschen des Geistes im Tode bis zur Auferstehung, durch die Leugnung jedes historischen Sinnes der Erzählung vom Sündenfall, durch Verringerung der Distanz zwischen Gott und Kreatur, Ablehnung von Kult, Opfer, Abwertung und Monalisierung der Gnade, innerkreatürliche Orientierung der Lehre von der Kirche. Dazu komme eine vollständige Verzeichnung der katholischen Lehre von Natur und Übernatur; hier könnte die Kritik noch ergänzt werden, denn was Brunner in Beilage I aus der Väterlehre beibringt, ist ebenso dürftig wie die biblische Grundlegung seiner Anthropologie und seine Darstellung der scholastischen Lehre von Schöpfung und Substantialität der Seele, was V. mit Recht unterstreicht (219 f., 225 f.). Wenn V. auch keine eigentliche Entgegnung geben will (dies könnte „allein eine ebenso umfassende katholische Anthropologie, auf die wir so dringend warten"), so gibt er doch wichtige „Gesichtspunkte" (leider in einer etwas zu umständlichen Sprache), die auch tiefere Wurzeln der Anthropologie Brunners aufdecken: Zwar ist Brunner dem Idealismus nicht ganz verfallen (Ablehnung der Autonomie, Bekenntnis zu Schöpfungs- und Offenbarungslehre), aber er hat die idealistische Ontologie noch nicht ganz ins Christliche emporgeläutert. Es fehlt ihm „eine klare und spezifisch theologische Methodenlehre", die Fundamentaltheologie. Voraussetzung jeder systematischen Theologie ist uneingeschränkte Glaubensbereitschaft. Schoemann.

Ceuppens, F., De incarnatione ac redemptione, Pars I: De incarnatione (Theol. Bibl. vol. 3, pars 1). gr. 8° (VIII u. 292 S.) Rom 1939, Angelicum. — Was in der Besprechung der beiden ersten Bde. dieser Biblischen Theologie gesagt worden ist (vgl. Schol 14 [1939] 579 f.), gilt in gleicher Weise auch für den vorliegenden 3. Bd. Dieselben Vorzüge, aber auch wiederum der Nachteil einer zu starken Systematisierung. Die Stellungnahme zu den einzelnen Schrifttexten scheint über Gebühr beeinflußt durch die im Anschluß an Thomas vertretene These. Der Aufbau einer Biblischen Theologie über die Menschwerdung wäre wohl in einer anderen Form den Gedanken der Schrift mehr entsprechend. Schon die Verteilung der Lehre von der Menschwerdung und der Lehre von der Erlösung auf zwei für sich bestehende Bücher, die Behandlung der Menschwerdung vor der Erlösung und überhaupt die Trennung der beiden Gegenstände dürfte vom Standpunkt einer Schrifttheologie weniger glücklich sein. Sachlich gefällt uns nicht die Behandlung der Frage nach dem Beweggrund der Menschwerdung, besonders in der Erklärung von Col 1, 15—20 (24—28). Hier scheint uns der Verf. die Aussagen über den einen Christus zu sehr auseinander zu reißen. Die Verwertung der neuesten Literatur wäre gerade an dieser Stelle erwünscht (besonders im skotistischen Sinne: H. Lattanzi, Il primato universale di Christo secondo le S. Scritture, Rom 1937. C. zitiert dieses ausgezeichnete Werk nur bei der Erklärung von Prov 8.). In der Besprechung der eschatologischen Reden des Herrn (132 ff.) wird die Ansicht von F. Segara (Algunas observaciones sobre los principales textos escatologicos de Nuestro Señor, Greg 18 [1937] 534 ff. u. 19 [1938] 58 ff.) zu leicht abgetan und gar nicht auf den prophe-

tischen Stil der Rede eingegangen. In dieser Weise könnte noch manches andere ausgesetzt werden. Das hindert aber nicht, daß der Leser an vielen Stellen eine gute und brauchbare Exegese der in der Dogmatik gebräuchlichen Schrifttexte findet. Beumer.

Friethoff, C., De doctrina assumptionis corporalis B. Mariae V. rationibus theologicis illustrata: Ang 15 (1938) 3—16. — In dieser akademischen Festrede zur Eröffnung des Studienjahres legt F. kurz folgende Begründungen der leiblichen Himmelfahrt Mariä dar: 1. Aus Gen 3, 15: Der vollkommene Sieg Marias über die Sünde und ihre Folgen schließt auch den Sieg über den Tod (die Herrschaft des Todes ein). 2. Aus dem „benedicta tu" (Luc 1, 28) ergibt sich, daß Maria auch frei ist von dem Fluch der Rückkehr zum Staube. 3. Aus der Jungfräulichkeit in der Geburt und der damit gegebenen Freiheit von allen Schmerzen des Gebärens schließt man auf die Freiheit vom Fluch des In-Staub-Zerfallens. 4. Aus der vollkommenen Sündenlosigkeit Marias (vgl. Denz. 1641 u. 833) schließt man auf die Freiheit von aller Strafe, auch von der Strafe des Zerfalls. Es ist aber zu beachten, daß Gott auf keine persönliche Sünde der Nachkommen Adams durch ein allgemeines Gesetz die Strafe des Todes festgesetzt hat; vgl. Rom 5, 14. Einige andere Gründe werden als Angemessenheitsgründe angeführt. Deneffe.

Lebon, J., Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation Mariale: EphThLov 16 (1939) 655—744. — Von den 5 Aufsätzen eines Sonderheftes über „Die Rolle der hl. Jungfrau bei der Erlösung des Menschengeschlechtes" verdient der von L. nicht nur wegen seines Umfangs besonders hervorgehoben zu werden. Alle Aufsätze richten sich stillschweigend oder ausdrücklich gegen das Buch von W. Goossens: De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam (Paris 1939), das zum Ergebnis kommt, jene Mitwirkung sei nicht bewiesen, ein Urteil, das H. Lennerz „bene fundatum" erscheint; Lennerz empfiehlt das Studium dieses Buches sehr, es sei als ein „examen quoddam conscientiae" den Theologen vorgelegt (Greg. 20 [1939] 429), und R. Grosche meint, die „mühseligen Untersuchungen" Goossens würden „für viele eine befreiende Wirkung haben, das Feld sei frei geworden für die wirkliche Kontroverse" (Die Schildgenossen 19 [1940] 228). L. aber sucht Goossens Beweise zu entkräften; seine eigene Ansicht ist kurz folgende: Auszugehen ist von der „primaeva traditio", die klar den antithetischen Parallelismus: Adam-Christus; Eva-Maria lehrt. Nach Gottes Heilsplan sollte wie Adam so auch Christus ein „adiutorium sibi simile" haben. Diesen Plan einer „association" führte Gott aus und machte ihn uns kund, indem er Maria zur wahren Gottesmutter machte. Infolge davon konnte Christus am Kreuz sich selbst nicht darbringen, ohne daß zugleich Maria auf ihre „materna in Filium iura" verzichtete. So wurde nach Gottes Willen Christus und Maria ein „unum principium totale salutis hominum". Beide haben unlöslich mit einander verbundene Rechte auf eine und dieselbe und einzige Opfergabe, das menschliche Leben Christi, wenn auch unter verschiedener Rücksicht. Der Opferakt in seiner Totalität und Vollkommenheit ist *ein* Akt zweier Willen; daher gehört auch das Verdienst beiden, wenn auch unter verschiedener Rücksicht. Maria hat zwar nicht als persona privata, wohl aber als persona publica unmittelbar mitgewirkt bei der objektiven Erlösung. Ihr Wirken als persona publica beruht auf ihrer göttlichen Mutterschaft, die an sich

kein meritum, auch nicht das meritum Christi voraussetzt, sondern nur den freien Heilsplan Gottes. — Gegen Lebon wendet sich F. Tummers S. J. in: BijdrNedJez 3 [1940] 199—213, der wieder unterstreicht: Maria meretur per gratiam Christi-Redemptoris, cooperatur formaliter ut redempta. Schoemann.

Bover, J. M., S. J., Mediatrix omnium gratiarum: Anal-Sacra-Tarrac 1940, 5—46. Kritische Bemerkungen zu der „theoria maxime nova" über die Mitwirkung Marias bei der *objektiven* Erlösung, die der „egregius theologus" *H. Lennerz* auch in der 3. Aufl. seines Handbuches De B. Virgine (Rom 1939) wieder vorträgt. Schon an der Terminologie hat B. einiges auszusetzen: Wer von redemptio obiectiva et subiectiva rede, erwecke den Anschein, als sei der terminus redemptio ein terminus genericus vereque univocus, er sei aber analogus: darum müsse man bei Deutung der Quellen die eigentliche Bedeutung (red. obi.) solange beibehalten, bis das Gegenteil positiv erwiesen sei. L. gebe nichts zu als die „humilis" cooperatio remota moralis, die man sogar den Vätern des AT zuschreibe und die remota physica generando, die selbstverständlich sei. B. faßt seine eigene Ansicht so zusammen: „In ipsa Redemptoris maternitate suscipienda B. Virginis cooperatio fuit praesertim moralis eaque maxime consensu libero dato. Cum moralis actio, secus ac physica, in ipsum opus finale, tamquam in finem intentum, directe feratur, fuit cooperatio directa, immo immediata et proxima, eo sensu, quod non in ea sola feratur, quae definitivum actum redemptionis praecedunt, sed hunc ipsum definitivum actum attingat". Dann bringt er Gedanken von Lennerz, die seiner Ansicht die Grundlage entziehen (der consensus Marias sei keine cooperatio, Gott habe unabhängig von jeder menschlichen Zustimmung den „modus redemptionis" festgesetzt ...), in syllogistische Form und zerpflückt sie. Endlich sagt er, Lennerz übersteigere das „rationale postulatum, quod proxima cooperatio sit intrinsecus contradictoria". Seine ganze Methode sei zu dialektisch. Schoemann.

Maurer, W., Bekenntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen. 1. Teil: Über die treibenden Kräfte in der Bekenntnisentwicklung der abendländischen Kirche bis zum Ausgang des Mittelalters. gr. 8° (VI u. 124 S.) Berlin 1939, Töpelmann. *M* 8.—. — In wesentlichem Anschluß an Sohms Theorie von der Entwicklung des Kirchenrechts aus dem altkatholischen Sakramentsrecht sucht der Verf. im vorliegenden 1. Teil — der 2. Teil lag bei Drucklegung auch im Ms noch nicht fertig vor — zu zeigen, wie im NT und in der Frühkirche im wesentlichen Bekenntnis und Sakrament eine Einheit bilden, in der das Bekenntnis nur einen Teil der Liturgie als Lobbekenntnis darstellte. Erst seit Augustin kommt es zur Spannung zwischen Wort und Sakrament, da jetzt das Bekenntnis intellektuell verselbständigt wird. Weitergeführt wird diese Entwicklung im 12. Jahrh., bis sie dann im 4. Laterankonzil und in Innozenz III. eine gewisse endgültige Gestalt findet, die das spätere Mittelalter beherrscht und sich vor allem in der Entwicklung des Ketzerrechts als einer immer mehr staatlichen Angelegenheit auf Grund einer bloßen Bekenntnisleugnung zeigt. Hier wird das Römische Recht nun voller Sieger über das altkatholische Sakramentsrecht, nach dem nur jener aus der Kirche ausgeschlossen wurde, der das Sakrament ablehnte und sich so religiös selbst aus dem Kraftmittelpunkt ausschloß. Die Fragen am Schluß des vorliegenden 1. Teiles lassen

ahnen, wie nach M. die Entwicklung weiter verlief: Die Reformation hat die Trennung des Weltlichen und Geistigen wiederhergestellt und somit der Kirche ihr altes religiöses Sakramentsrecht wiedergeschenkt. — Das Buch ist so eng mit der Auffassung Sohms verbunden und hält sich auch in der Auswahl des Stoffes so eng an sie, daß es mit ihr steht und fällt. Ihre Einseitigkeit ist aber längst erkannt und auch anerkannt. Gewiß ist das Sakrament tatsächlich in der Kirche der religiöse Mittelpunkt. Darum muß sich das Bekenntnis wesensgemäß auch auf es beziehen und es in seinen Kreis ziehen. Es kann darum nicht wundernehmen, wenn die frühen Häresien sich stark um das Sakrament bemühen und wenn besonders im Frühmittelalter die Stellung zur Eucharistie den eigentlichen Erkenntnisgrund des Häretischen darstellte. Es ist ebenso gewiß, daß die stärkere Aufnahme des Römischen Rechts ein formaleres kirchliches Gerichtsverfahren mit sich brachte — wohl nicht zum Nachteil in der immer mehr wachsenden und erstarkenden Kirche. Man darf darin keinen Gegensatz sehen, sondern eine Entwicklung. Der Verf. gibt selbst zu, daß bereits im NT das Bekenntnis auch eine gewisse selbständige Rolle spielt. Wenn er seine Forschungen auch über den Kreis Sohmscher Gedanken hinausgeführt und die Kämpfe der frühen und mittelalterlichen Kirche beachtet hätte, in denen das Sakrament nicht so sehr im Mittelpunkt steht wie in den von Sohm ausgewählten Streitigkeiten — es sei erinnert an die trinitarischen und christologischen Kämpfe in der Frühzeit oder in dem von M. stark berücksichtigten 12. Jahrhundert an die Auseinandersetzungen mit Abaelard, Gilbert de la Porrée u. a. —, dann würde sich bald gezeigt haben, wie auch vor Innozenz III. das Bekenntnis zwar wesenhaft an das Sakrament gebunden, darüber hinaus aber auch seine eigene religiöse „Bekenntnis"-Grundlage besessen hat, die in allen Zeiten Maßstab der Zugehörigkeit zur Kirche war. Weisweiler.

Browe, P., S. J., Die Pflichtkommunion im Mittelalter. gr. 8° (X u. 210 S.) Münster 1940, Regensberg. *M* 6.50. — B. sammelt hier in Buchform eine Reihe seiner Zeitschriftenaufsätze über die Frage der Pflichtkommunion der Erwachsenen (1. Teil) und der Kinder (2. Teil). Es handelt sich aber nicht nur um eine bloße Sammlung, sondern die Aufsätze sind z. T. bedeutend erweitert oder auch ganz umgearbeitet worden. Wie immer, werden die Ergebnisse an Hand erstaunlicher Literaturkenntnisse erarbeitet; diesmal treten auch die systematischen theologischen Werke glücklicherweise stärker in den untersuchten Kreis ein. Ich möchte vor allem für das 12. Jahrh., das nach den Ergebnissen dieses Buches auch in der Entwicklung der Praxis des Sakramentenempfangs eine so wesentliche Rolle spielt, das Heranziehen der eigentlich theologischen Werke neben den kanonistischen, geschichtlichen und hagiographischen besonders deshalb noch mehr empfehlen, weil dadurch sicher neues Licht auf die inneren Entwicklungsgründe fällt. Was das 12. Jahrh. für den Kommunionempfang Neues brachte und was dann im 4. Laterankonzil zeitlich festgelegt wurde, ist, theologisch gesehen, das stärkere Betonen der subjektiven Vorbereitung aus dem Beweggrund der Devotio. Das tritt vor allem im 2. Teil des Buches über das Alter und die Verpflichtung der Kinderkommunion deutlich hervor. Während bis zum 12. Jahrh. die Frühkommunion der Kinder Sitte war, wird nun der „ehrfürchtige" Empfang betont und so die Kommunion immer mehr auf das 13. bis 14. Jahr verlegt. Das interessante

Kap. über die Geschichte des Kommunionunterrichts zeigt, daß seine Einführung (vielleicht durch Karl Borromeo) eine noch weitere Herausschiebung des Empfanges zur Folge hatte, bis Pius X. die Forderungen an Kenntnissen herabminderte. Also auch hier derselbe Kampf zwischen persönlicher Vorbereitung und sakramentalem Geschenk, der seine Lösung findet in der schlichten religiösen Hingabe an das Sakrament, nach Erlangung der dazu notwendigen Grunderkenntnisse. Weisweiler.

Jungmann, J. A., S. J., Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes „Missa": ZKathTh 64 (1940) 26—37. — Missa ist eine andere Form für missio und bedeutet zunächst Entlassung, Verabschiedung, z. B. des Soldaten. Seit dem 4. Jahrh. ist das Wort in der Terminologie des christlichen Gottesdienstes heimisch. Es bedeutet 1. *Entlassung der Gemeinde* oder eines Teiles derselben, z. B. der Katechumenen (erst bei Ivo von Chartres [† 1116] bedeutet missa catechumenorum die Vormesse). — 2. *Abschließende Segnung;* Entlassung mit Segen, mit Segensgebet, mit einem besondern „Kirchengebet"; die „oratio super populum", die im 5./6. Jahrh. regelmäßig am Schluß der römischen Messe gesprochen wurde, war ein Entlassungssegen (32); „Oration und *missa* werden gleichbedeutend" (35). — 3. *Gottesdienst,* der nicht immer Messe zu sein braucht; auch das Stundengebet wurde bisweilen als missa bezeichnet (30). — „Unbestrittener Fachausdruck für das Meßopfer ist *missa,* zumal die Pluralform des Wortes, jedenfalls am Ende des 6. Jahrhunderts" (30), ja auch schon in der Mitte und am Anfang dieses Jahrhunderts. — Im 2. Teil seines Artikels sucht J. die beim Wort *missa* beobachtete „Bedeutungsentwicklung psychologisch begreifbar zu machen" (31). Der Gedankengang ist schon in dem bereits Gesagten angedeutet. Das kirchliche Gebet als Segensgebet, insbesondere das Segensgebet bei der Entlassung oder der „missa" erfreute sich einer großen Hochschätzung seitens des christlichen Volkes, so daß schließlich der ganze Gottesdienst, besonders der erhabenste Gottesdienst, das hl. Meßopfer, nach diesem Entlassungsgebet missa genannt wurde, ähnlich wie bei uns eine ganze Abendandacht, die mit Segen schließt, als Segen bezeichnet wird. Deneffe.

Ott, L., Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin De forma absolutionis in dogmengeschichtlicher Betrachtung: Festschrift Eichmann, Paderborn 1940, 99—135. — Die eingehende Untersuchung bringt zunächst eine Analyse des Opusculum, das O. in den Jahren 1270—72 entstanden sein läßt. Es ist eine auf Wunsch des Ordensgenerals Johann von Vercelli schnell verfaßte Gegenschrift gegen den Traktat eines Unbekannten (Dominikaners?). O. geht die beiden Teile des Werkchens prüfend und dogmengeschichtliche Erklärungen einstreuend durch. Im 1. Teil legt Thomas positiv seine Gründe für die Alleinberechtigung der indikativen Form dar: Mt 16, 19; 18, 18; 2 Kor 2, 10 als Schriftbeweis: auf Grund dieser Stellen ist der Priester als Stellvertreter Gottes zur indikativen Form berechtigt; ein Hymnus auf die Apostelfürsten spricht als liturgischer Beweis: peccati vincula resolve tibi potestate tradita; weiter die Praxis der Kirche, nach der sich diese Art der Absolution durchgesetzt hat; endlich als Vernunftbeweis die Überlegung, daß die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen; die Absolution ist aber die Form, also bewirkt sie die Nachlassung; somit darf der Priester nicht um Nachlassung der Sünden bitten, sondern muß sie geben. Der 2., apologetische Teil setzt sich mit

den Gründen des Anonymus auseinander. Hier erscheint die vorliegende Untersuchung auf ihrem Höhepunkt, da sie zum erstenmal vorzüglich zeigt, wie der Gegner mit seinen historischen Gründen aus der Geschichte der deprekativen Formel und seiner Berufung auf theologische Autoritäten nicht so unrecht hat, wie es nach den Ausführungen des hl. Thomas scheinen könnte. Thomas hat sich hier den Beweisgang zu einfach gemacht, da tatsächlich die deprekative Form, wie neuere Forschungen ergeben haben, bis zur Zeit des hl. Thomas und darüber hinaus in Gebrauch war. Auch hat der Anonymus, wie O. gut zeigt, sich mit Recht etwa auf Wilhelm von Auvergne berufen, während Thomas einfachhin an der Richtigkeit der Behauptung zweifelt oder doch, falls sie richtig sei, sie damit abtut, das Herrenwort Mt 16, 19 habe größere Autorität. So verfährt er auch anderswo in dieser Abhandlung. Gut schließt daher O. seine Darlegungen mit dem Urteil, daß viele Beweise des Anonymus die herrschende Meinung der Zeit wiedergeben, während Thomas über sie bloß das harte Urteil fälle: „Seine Argumente sind keine Beweise, sondern nur Scheingründe". So bietet die Untersuchung einen recht interessanten Einblick in das Arbeiten des Doctor angelicus, ohne dadurch seine Bedeutung irgendwie zu schmälern. Diese besteht in der konsequenten systematischen Durchführung des Sakramentenbegriffs auch beim Bußsakrament. Der 2. Teil der Arbeit untersucht in großen Linien die frühere, jedoch besonders die weitere Entwicklung, die zeigt, daß die Dominikaner die Lösung des Aquinaten besonders in der noch klarer herausgearbeiteten Form der Summa theologica annehmen, während der Skotismus zwar auch die indikative Form fordert, aber daneben die deprekative doch zuläßt. Weisweiler.

* * *

Adam, A., Spannungen und Harmonie. Erwägungen über den Zusammenhang von Dogma und Leben. 8° (240 S.) Kevelaer 1940, Butzon u. Berker. *M* 3.80. — Der schon durch seine Schrift „Der Primat der Liebe" bekannte Verf. macht in diesem Buch den Versuch, die lebensvolle Harmonie der Glaubenswahrheiten darzutun und so eine moderne Apologie zu bieten. Viele theologisch exponierte Themen werden freimütig besprochen, ihre Schwierigkeiten aufgezeigt und die richtige Einordnung herausgestellt. In der Form von theologischen Plaudereien führen uns die 7 Kap. des Buches zu drängenden Fragen des Menschen von heute: Dogma und Persönlichkeit, Spannungen und Häresie, der Weg der Mitte, der katholische Mensch, der Pharisäer, der Manichäer, der korrekte Christ. Angenehm wirkt das Bestreben, Einseitigkeiten zu vermeiden und das Wesentliche des Katholischen hervorzuheben. Die Schrift wendet sich an weitere Kreise, darum werden dankenswerter Weise theologische Fachausdrücke übersetzt und erläutert und die kirchen- und dogmengeschichtlichen Tatsachen dem Verständnis des Lesers nahe gebracht. Der Verf. würde wohl seinen Zweck noch besser erreicht haben, wenn er bisweilen nicht so viel Wert auf die einzelnen Sätze der Offenbarung oder der Glaubenswissenschaft gelegt und noch mehr im Sinne einer richtig verstandenen Verkündigungstheologie aus der Fülle und der Tiefe des Ganzen geschöpft hätte. Vielleicht wird in der vorliegenden Gestalt der Gedanken eher der Theologe als der Laie angesprochen. Eine Frage sei noch zum Schluß gestattet: Ist der Ausdruck „die gottmenschliche Person Jesu Christi" wirklich so verdammenswert, wie wir es auf S. 75 lesen? Beumer.

Verweyen, J. M., Leben und Mysterien. gr. 8° (213 S.) Breslau 1939, O. Borgmeyer. *M* 3.60; geb. *M* 4.80. — Es geht in diesem Buch um die Besinnung auf den Geheimniscbarakter der lebendigen Wirklichkeit, zumal der religiös-übernatürlichen, und auf den Wirklichkeitscharakter dieser Geheimnisse. Gegen allen flachen Rationalismus wird das letztlich Unergründliche, Geist und Herz in Bann Nehmende des „Lebens" aufgewiesen: Geheimnis der Verwandlung und der Harmonie, der Erlösung, der Ewigkeit und des Glaubens, das sind die großen Gesichtspunkte, unter denen der Leitgedanke durchgeführt wird. Es sollen dabei nicht so sehr neue Wahrheiten aufgedeckt werden, sondern das alte Wahre soll in neuartigem Licht und in einer dem heutigen Menschen gemäßen Sprache dargestellt werden. Das ganze Buch ist durchpulst von dem Verlangen, „anderen einen Weg in das heilige Land erhabener Christusmysterien zu weisen". Dahin weist auch das Geleitwort (aus Beethovens Fidelio): „Warum sucht ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?" — Der Fachtheologe wird hier und da eine Formulierung unscharf oder unbefriedigend finden (Darlegung des Wesens der christlichen Erlösung, des Geheimniscbarakters der Erbsünde, der Folgen der Erbsünde, Wesen und Gegenstand des übernatürlichen Glaubens). — Für eine Neuauflage: S. 120: Paulus spricht vom dritten (nicht siebten) Himmel; S. 119: Harmonie hat wohl nichts mit „monos" und Rhythmus nichts mit „arithmos" zu tun; S. 180: Trid. sess. VI cap. 8 (nicht III, 8); S. 202 ist aus Versehen statt von Mariens Empfängnis von ihrer Geburt die Rede. Bacht.

## 5. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik.

Jone, H., O. F. M. Cap., Katholieke Moraaltheologie. Voor Nederland en België bewerkt naar de 11. duitsche Uitgave door H. van Groessen, O. F. M. Cap., met Aanteekeningen over Nederlandsch Burgerlijk- en Strafrecht mede door G. A. H. Feber en Belgisch Burgerlijk- en Strafrecht door G. Lemaire. 3. Aufl. kl. 8° (870 S.) Roermond-Maaseik 1940, Romen. *Fl* 5.75; geb. *Fl* 6.50. — Die 3. Aufl. enthält zum ersten Mal eigene Zusätze über das Missionsrecht, darüber auch ein getrenntes alphabetisches Verzeichnis. Dieses wie das ebenfalls sorgfältige allgemeine alphabetische Sachverzeichnis nebst der Übersicht über die Kanones und die holländischen und belgischen Gesetze, auf die verwiesen ist, erhöhen die Brauchbarkeit des wertvollen Buches. Es ist seiner ganzen Darstellungsart nach auch den gebildeten Laien zugänglich und sehr zu empfehlen; einiges zum 6. Gebot Gehörige blieb lateinisch. Ausführlicher ist die Lehre über die Ablässe, besonders über die Kreuzwegablässe, was man nach dem neuen Ablaßkodex begrüßen wird. Aus dem holländischen und belgischen Sonderrecht werden z. B. die Ausführungen über das Recht der juristischen Personen und das eheliche Güterrecht gewiß auch in anderen Ländern Beachtung finden. Gemmel.

Krautwig, N., O. F. M., Entfaltung der Herrlichkeit Christi. Eine Wesensbestimmung katholischer Moraltheologie: WissWeish 7 (1940) 73—99. — Die Abhandlung will eine Bestimmung der Moraltheologie bieten, die „möglichst ins Zentrum des Christentums vorstößt und das christliche Handeln in seinem Eigentlichen

trifft". Daher wird dessen Wesen, Ziel und Kraft untersucht. Weil alles Handeln auf dem Sein beruht, christliches Sein aber wesentlich In-Christus-Jesus-sein ist (Röm 6, 11), so wird zunächst unter glücklicher Auswertung zahlreicher Schriftstellen die Eingliederung des Christen in Jesus geschildert. Die Verbindung mit Christus ist ein reales, personales, pneumatisches und kosmisches Verhältnis, das weder die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischt noch den Selbstand der christlichen Person gefährdet, da Gott von Ewigkeit her den Menschen auf Christus hingeordnet hat (Kol 1, 15—20 und praedestinatio absoluta Christi). Das Ziel des christlichen Handelns ist gnadenhafte Christusentfaltung durch bewußte, tätige Nachfolge Christi. Da nun der Vater das Ziel des Lebens Christi ist, so ist folgerichtig der Vater auch das letzte Ziel des Christen (und zwar die *gloria* Dei, vgl. dazu Cathrein, Phil. mor., ed. 18 [1940] n. 42, 3; 48, 2). Die bewegende Kraft des christlichen Lebens ist der Hl. Geist, der das Bild Christi in uns ausprägt durch die Eingießung der Caritas als eines dynamischen Prinzips, das Haltung und Verhalten des Christen gegenüber Gott und den Geschöpfen richtig bestimmt. Danach ist Moraltheologie die Wissenschaft von der Entfaltung der Herrlichkeit Christi durch Nachfolge Christi, die als Ziel den Vater und als bewegende Kraft die Caritas des Hl. Geistes hat. — Da über die Grundfragen der christlichen Moral alles Denkbare schon gedacht ist, so kann es sich nur um eine neue *Formulierung* eines bekannten und anerkannten Sachverhaltes handeln, der hier wiederum ins Licht gerückt wird. Doch ist der Aufsatz wohl mehr eine Untersuchung über den finis ultimus hominis (christiani) als ein Beitrag zur Wesensbestimmung katholischer Moraltheologie, deren Gegenstand die Normen und Eigenschaften der menschlichen Akte sind, die in concreto dem theoretisch *vorausgesetzten* übernatürlichen Endziel entsprechen oder widersprechen. Zum Sachlichen oder Sprachlichen wäre zu fragen: Wenn für den Christen (oder vielmehr für jeden Menschen) in der gegenwärtigen Heilsordnung der Begriff des bloß natürlichen Seins eine Abstraktion ist (87), wie kann dann die *rein natürliche* Selbstentfaltung (87 f.) die Christusentfaltung ermöglichen und vorbereiten? Pribilla.

Siegmund, G., Christentum und gesundes Seelenleben. 8° (183 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 2.40. — „Die Heilkraft des Christentums weiteren Kreisen aufzuzeigen und ihnen zu einem gesunden Seelenleben zu verhelfen, ist der Wunsch dieses Büchleins", das einige frühere Veröffentlichungen und Vorträge des Verf. zusammenfaßt. Angst, Affektstörungen, Schuld, Kinderfehler, seelische Zwangsleiden, Rausch sind die Krankheiten, um deren Heilung in christlichem Vertrauen zu Gott, dem Vater, und in geistiger Lebensformung im Sinn bester katholischer Überlieferung es geht. Eine Fülle aus dem Leben gegriffener Beispiele, eine edle Klugheit in vielen kleinen Winken zeichnen das Büchlein aus. Hirschmann.

Schöllgen, W., Christliche Tapferkeit in Krankheit und Tod (Bücher christlichen Lebens 3) 8° (87 S.) Würzburg, Echterverlag. *M* 1.20. — Das Büchlein, aus zwei Vorlesungen des Verf. über Arzt, Seelenarzt und Kurpfuscher hervorgegangen, aus eigener Erfahrung und mit der Einfühlungskraft des Krankenhausseelsorgers sprechend, ist ein wertvoller Beitrag zur Psychologie des Kranken und des Arztes, zur Ethik des Heilberufes, zur Wertung der christlichen Tapferkeit. Auch das organische Verhältnis dieser Tugend

zu den andern sittlichen Tugenden und zu den theologischen wird sichtbar. Ebenso werden zur Frage der Wahrhaftigkeit gegenüber dem Kranken dankenswerte Beobachtungen mitgeteilt.

Hirschmann.

Ter Haar, Fr., C. SS. R., De occasionariis et recidivis. Iuxta doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorum auctorum. Ed. 2. 8° (XIV u. 455 S.) Turin 1939, Marietti. *L* 35.—. — Die Neufassungen der 2. Aufl. dieser wegen ihrer Gründlichkeit und Sachlichkeit anerkannten Einzeldarstellung sind nicht so umfangreich, wie es das „in multis recognita" der ersten Seite andeuten könnte. Sie sind vor allem die Frucht der Auseinandersetzung mit Génicots Nachfolger Salmans, der in den spätern Auflagen Génicots dem Verfasser in manchem entgegenkam. Die Antwort auf die von Salmans geäußerten Bedenken hinsichtlich der zur Lossprechung erforderten Sicherheit (351) scheinen kaum überzeugend. Den Satz „Jamvero si poenitens confessario, has elementares fidei veritates breviter proponenti, asserit se peccatum sincere dolere, in casibus ordinariis aderit illa certitudo lata et imperfecta, quam solam auctores postulant ..." werden nicht alle Beichtväter unterschreiben. — Die Bedenken, die hinsichtlich der Deutung des Can. 886 in dieser Zeitschrift (4 [1929] 111 f.) gemacht wurden, scheinen dem Verfasser entgangen zu sein. Sie bleiben bestehen. Die neueingefügte Anmerkung S. 379 klärt nicht: „... poenitens habet obligationem se huic (scil. Confessario) etiam qua medico submittendi. Huic strictae obligationi ex parte poenitentis respondet in confessario ius strictum differendi absolutionem, si ad praecavendum relapsum hoc certe utile iudicat." An sich folgt aus der Verpflichtung des Poenitenten nur soweit ein Recht des Confessarius, als die Aufschiebung der Absolution zur Verhütung des Rückfalls notwendig ist. Das aber ist gerade die Frage, ob bei einem Beichtkind, das so disponiert ist, daß es vom Beichtvater ratione iudicis losgesprochen werden könnte, der Beichtvater je noch urteilen kann, er müsse ihm ratione medici zur Verhütung des Rückfalls die Lossprechung aufschieben. Bei den S. 384 erwähnten Fällen wird man gewöhnlich nicht die hinreichende Sicherheit über den festen Vorsatz haben, und dann aus diesem Grund, also ratione iudicis, aufschieben. Besteht Sicherheit über den Vorsatz, dann wird das Beichtkind nur schwer ein Recht des Beichtvaters zum Aufschub und eine Verpflichtung, ihm zu entsprechen, einsehen, wenn dies nicht *aliunde* bewiesen wird. Wenn es sich gegen diesen Aufschub so wehrt, daß der Aufschub mehr schadet als nützt, wäre der Beichtvater auch nach dem Verf. verpflichtet, die Absolution doch zu geben — „tunc enim circa obligationem submittendi se confessario, uti est medicus, in bona fide relinqui posset" (380). Dürfte das der Beichtvater, wenn die Aufschiebung der *einzige* Weg wäre, das Beichtkind vom Rückfall zu bewegen? (384)

Hirschmann.

van Acken, B., Hysterie. Beitrag zur speziellen Seelsorge. 8° (112 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 1.50. — Im Anschluß an medizinische Darstellungen der letzten Jahre, besonders die von E. Kretschmer, orientiert das praktische Büchlein den Seelsorger über Krankheitsbegriff, Symptome und medizinische Eigenart der Hysterie, um daraus einige wesentliche Grundsätze seelsorglicher Behandlung (zumal bei Berufsberatung) zu folgern. Ein Anhang erklärt die wichtigsten Fachausdrücke. Einige kleine Wünsche: Vielleicht könnte die *Vorläufigkeit* der ärztlichen Forschungser-

gebnisse stärker betont werden — viele Fragen sind auch heute noch so umstritten, daß auch die Seelsorge vorsichtig bleiben muß. S. 70 sind Psychose und Psychopathie etwas zu wenig unterschieden. Der Erbfaktor dürfte bei letzterer nicht zum Begriff gehören (107), obwohl für gewöhnlich erbliche Belastung mitspielen wird. Zu allgemein ist wohl auch die Begründung: „Die Hysteriker werden von der Medizin nicht zu den eigentlichen Geisteskranken gerechnet, deshalb sind sie auch fähig, die heiligen Sakramente zu empfangen" (94). Auch eigentliche Geisteskranke sind ja, wenn auch beschränkt, dazu durchaus fähig. Hirschmann.

Mathyssek, Th., Leitfaden der Pastoral. Erweiterte Einzelseelsorge. 4. Aufl. 8° (XIII u. 367 S.) Limburg 1940, Pallotiner-Verlag. *M* 5.—. — Dieser nach Vorlesungen gearbeitete Leitfaden liegt bereits in 4. Aufl. vor — ein Beweis für seine Brauchbarkeit. Er will ganz und ausschließlich der Praxis, besonders der Anfänger dienen. Daher das Bestreben, ohne gelehrten wissenschaftlichen Apparat, in knappen Leitsätzen, auf Grund der besten Literatur und reicher Erfahrung Antwort zu geben auf alle Fragen, die sich dem praktischen Seelsorger in so großer Mannigfaltigkeit stellen. Dieses Ziel ist gut erreicht. Das Kap. „Seelsorger und christliche Ehe" ist umgestaltet und erweitert. Hinzugekommen sind die Abschnitte: Katholische Aktion, Eucharistische Bewegung, Viribus unitis, und Pfarramtliche Kanzleigeschäfte. Gerne sähe man bei einer Neuauflage noch folgende Punkte berücksichtigt: eine wenn auch kurze dogmatische Unterbauung der seelsorglichen Haltung und der pastoralen Aufgaben, ein stärkeres Eingehen auf die Erziehung zur christlichen Mündigkeit (Diasporafähigkeit), einen Abschnitt über die heute so wichtige Eltern- und Familienseelsorge sowie über die so drängenden Fragen der wandernden Kirche und die sich daraus ergebenden Aufgaben für die Einzelseelsorge.

Schröteler.

* * *

Retzbach, A., Het Kerkelijk Recht. Voor Nederland en België bewerkt door H. v. Groessen, O. M. Cap. Met Aanteekeningen over burgerlijk- en Staatsrecht, Prozes- en Strafrecht voor Nederland mede door E. L. Kayenbergh en voor België door G. Lemaire. kl. 8° (774 S.) Roermond 1938, Romen. *Fl* 5.50; geb. *Fl* 6.25. — Die Anpassung des praktischen und übersichtlichen Leitfadens R.s an die Rechtsverhältnisse der beiden Länder war ein guter Gedanke. Auch die von R. für die 2. Aufl. gemachten Vormerkungen konnten bereits benützt werden. Das Sonderrecht ist an sehr vielen Stellen eingearbeitet, so daß die Übersetzung oft zu einer Umarbeitung geworden ist. Die reichen Hilfsquellen des katholischen Zentralbüros im Haag standen zur Verfügung. Diese Zusammenstellungen des Sonderrechts zweier ein blühendes kirchliches Leben aufweisender Länder wird über ihre Grenzen hinaus willkommen sein. Man findet Ausführungen etwa über die Behandlung gemischter Ehen, über das Ehescheidungs- und -trennungsrecht, über die Bischofswahlen und -konferenzen. Eine Übersicht von allein 11 Seiten belehrt über das katholische Schulwesen beider Länder, von den niederen Schulen bis zu den katholischen Universitäten. Dienlich sind außer dem ausführlichen, sorgfältigen alphabetischen Verzeichnis die zahlreichen beigegebenen Formulare und die den bischöflichen Fünfjahrvollmachten angefügten Dechantenvollmachten in den verschiedenen Diözesen. Man begegnet auch den Statuten des 1918 von den holländischen Bischö-

fen ins Leben gerufenen Kath. Kirchenverbandes, der seit 1925 alle aufgenommenen kirchlichen Einrichtungen und Anstalten vor dem Gesetze vertritt. Das äußerlich kleine Buch bietet somit in Kürze, aber sehr übersichtlich und in einer auch für gebildete Laien leicht verständlichen Sprache ein reiches und wichtiges Material. Es stellt die reife Frucht angespannter, dankenswerter Zusammenarbeit des Verf., des Übersetzers und der juristischen Mitarbeiter dar. — Einige Kleinigkeiten: Gratian kannte noch nicht die Einteilung in 5 Bücher (24). Nicht alle Orden haben einen Kardinalprotektor (163). Gemmel.

Beste, U., O. S. B., Introductio in Codicem. In usum et utilitatem scholae et Cleri ad promptam expeditamque canonum interpretationem. gr. 8° (1000 S.) Collegeville (Minn.) 1938, St. John's Abbey Press. *Doll* 5.—. — Diese in leichtem Latein und schönem, fast fehlerlosem Druck gebotene Kodexerklärung ist eine hervorragende Leistung und wird sich auch in der alten Welt viele Freunde erwerben. Ihr Hauptvorzug ist die Einheitlichkeit in der Durchführung einmal getroffener Entscheidungen in strittigen Fragen. Man wird diese Stellungnahmen auch fast immer gutheißen können und vor allem eine echt benediktinische Maßhaltung wahrnehmen. Darum ist es zu bedauern, daß B. uns nicht einen Gesamtkommentar des Kodex geboten hat. Einige Kodexabschnitte, die mehr moraltheologisch oder weniger praktisch schienen, sind übergangen; nur dahingehörige Neuentscheidungen wurden vermerkt. Es sind dies die Abschnitte über die Sakramente (außer der Weihe), die Sakramentalien, das Patronats- und Prozeßrecht. Eine kurze Einleitung über die Geschichte der Kirchenrechtsquellen und das öffentliche Kirchenrecht geht voraus. Die Quellenangabe erreicht große Vollständigkeit, während die Literatur und das Geschichtliche der Rechtsinstitute kurz gehalten sind. Wichtigere entgegenstehende Anschauungen finden eine gründliche, sachliche Besprechung. Wertvoll sind die zahlreichen Formulare und der alphabetische Index, der als Ergänzung des alphabetischen Index des Kodex gearbeitet ist. — Das Maßvolle und Zutreffende des Urteils erweist sich außer in den von dem Benediktiner häufig hereingezogenen liturgischen Fragen etwa in den Ausführungen über die Trennung von Kirche und Staat, über die Konkordate und die potestas indirecta, obwohl eine restlos einheitliche Linie hier noch nicht gefunden scheint. B. nennt die Lehre, daß die bischöfliche Jurisdiktion sich vom Papste herleite, „fast sicher". Gründlich sind die Ausführungen über den error communis. Nach B. kann auch außergerichtlich eine eigentliche sententia (declaratoria usw.) gefällt werden. Can. 2222 § 1 wird als allgemeines Strafgesetz für jedes außerordentliche Ärgernis aufgefaßt. — Die Ausführungen über das amerikanische Sonderrecht werden auch außerhalb Amerikas begrüßt werden, so die über das Uniertenrecht, über die Apostolische Delegatur, die dortigen Bischofs- und Pfarrerernennungen. Die auch sonst zur Erklärung mancher juristischer Personen herangezogene „corporation sole" kommt zur Darstellung. Man wird es nicht verwunderlich finden, daß der Benediktiner das Ordensrecht besonders gründlich behandelt und oft auf das benediktinische Recht, dabei auf die für die Vereinigten Staaten in Frage kommende Congregatio Cassinensis hinweist (ob eine solche Congregatio auch religio zu nennen sei oder nicht, wird 309 und 330 nicht in gleicher Weise beurteilt). — Einige Hinweise: Bei c. 1324 ist die Zensur error in fide für Lehren, die der fides eccle-

siastica entgegenstehen, übergangen. Daß die delicta publica in c. 1933 § 1 nach Art der Öffentlichkeit der Ehehindernisse zu deuten seien, dürfte nicht nachgewiesen sein. Auch kann man die Auffassung, strafandrohende Sonderbefehle seien ab homine, nicht wohl sententia communis nennen; vgl. Schol 15 [1940] 314. Creusen, auf den B. sich beruft, hat inzwischen seine Ansicht geändert. Gerade die an sich löbliche Konsequenz, mit der B. auch hier überall seine Auffassung durchzuführen sucht, dürfte deren Unhaltbarkeit deutlich dargetan haben. Gemmel.

Rossi, J., Decretum „Lex sacri Coelibatus" die 18. aprilis 1936 a S. Paenitentiaria datum brevissime explanatur. gr. 8° (87 S.) Turin 1938, Berruti. *L* 3.50. — Die Schrift bringt eine Erörterung der Zensur des c. 2388, sodann der Kanones über die Lossprechung von Zensuren überhaupt, endlich des Dekrets (nebst der amtlichen Erklärung von 1937) über den Fall der casta cohabitatio. Den Abschluß bilden Ausführungen über das Reskript der Pönitentiarie und über die vor den hl. Weihen zu übende Vorsicht. Die der Pönitentiarie erteilten päpstlichen Vollmachten bringt R., Sekretär der genannten Behörde, nicht wörtlich, aber in manchen Einzelheiten zur Kenntnis. Nach einer gründlichen Auseinandersetzung glaubt er die Frage, ob die höhere Weihe mit einem Gelübde verbunden sei, verneinen zu sollen. Wir haben hier eine dankenswerte Darlegung des stylus Curiae für manche wichtige Fragen. Bei Erörterung des obigen Falles selbst werden alle Möglichkeiten berücksichtigt: die Verborgenheit oder Öffentlichkeit des Falles, das innere und äußere Forum. Gemmel.

Caroli, J., De munere Vicarii Generalis seu De natura et ambitu eiusdem officii et iurisdictionis. gr. 8° (186 S.) Turin 1939, Berruti. *L* 12.—. — Diese Erörterungen über Amt und Gewalt des Generalvikars sind methodisch gründlich durchgeführt mit Einbeziehung der geschichtlichen Forschungen und unter eingehender Berücksichtigung anderer Lehrmeinungen. So werden sie auch ertragreich für die vielerörterte allgemeine Theorie über Kirchenamt und -gewalt. Als Hauptergebnis wird betont, die Gewalt des Generalvikars sei bloß exekutiv, nicht gesetzgebend, und richterlich nur für das innere Forum. Zugrunde liegt die Einteilung der Kirchengewalt nach Ottaviani, die der Schwierigkeiten nicht entbehrt; vgl. Schol 13 (1938) 581. Es dürfte willkürlich erscheinen, daß der Generalvikar keine Gesetze, aber Dekrete erlassen kann, die eben der Exekutive zufielen (zu 108: Der Bischof kann von dem Gesetz eines Provinzialkonzils nicht als „legislator" dispensieren, so wenig wie von dem eines allgemeinen Konzils, dem er angehörte). Was die Richtergewalt angeht, gehören manche der S. 64 Anm. 1 auch von C. dem Generalvikar zugewiesenen Vollmachten offenbar zum äußeren Forum. Der Generalvikar nimmt an sich an der Richtergewalt des Bischofs teil, deren dieser sich durch die Einsetzung des Offizials keineswegs ganz begeben hat (die S. 57 besprochene Instruktion der Sakramentenkongregation kann ohne Annahme eines Druckfehlers erklärt werden). Entscheidend in der ganzen Frage ist, daß durch c. 368 dem Generalvikar die gesamte Regierungsgewalt des Bischofs zugesprochen ist mit einziger Ausnahme der Bischofsreservate und des einem Sonderauftrag Vorbehaltenen. Da es dabei Episcopum, nicht Ordinarium loci heißt, kann man nicht mit C. in den cc. durch den bloßen Ausdruck Episcopus den Generalvikar ausgeschlossen sehen. Dieser unbegründeten Einschränkung der General-

vikarsgewalt steht bei C. eine auffällige Ausdehnung gegenüber. Die durch Sonderauftrag gewährten Vollmachten besitze der Generalvikar kraft ordentlicher Amtsgewalt. Nun werden aber diese Vollmachten nicht durch das Recht verliehen, das sie vielmehr von der ordentlichen Amtsgewalt ausgenommen hat (exceptis); verliehen werden sie ab homine. Ordentliche, also gesetzliche Amtsgewalt könnten sie nur werden durch ein Diözesangesetz, das sie dem Amte verbände. Die Ausführungen C.s sind, auch wo man anderer Ansicht sein kann, stets anregend und lehrreich. — Es muß heißen: S. 80 Mitte: c. 2002; S. 109 unten: c. 120 § 2; S. 123 Mitte: c. 899 (statt 889). Gemmel.

van Groessen, H., O. F. M. Cap., Het kerkelijk Recht voor Religieuzen. Met Aanteekeningen over het particulier Recht der Nederlandsche en Belgische Bisdommen. kl. 8° (351 S.) Roermond-Maaseik 1940, Romen. *Fl* 2.50; geb. *Fl* 3.25. — Diese selbständige Schrift v. G.s verdient besondere Anerkennung. Er bietet aus den verschiedenen Teilen des Codex und darüber hinaus das gesamte Ordensrecht, und zwar — nach der Art van Acken's — in praktisch-aszetischer Abzweckung, so daß das Buch für die Lesung der Ordensleute und für Unterrichte vor Ordensleuten sich sehr empfiehlt. Z. B. werden in aszetischer Zielrichtung gründlich und ausführlich behandelt: Ordensstand und -beruf, die Gelübde, der Sakramentenempfang (wobei die bekannte Instructio reservata noch nicht berücksichtigt ist), die hl. Messe und andere geistliche Übungen, dabei wichtige neuere Frömmigkeitsformen. Bei aller Wärme des Tones, die dem Zwecke des Buches sehr entspricht, wird man doch stets besonnene Maßhaltung in der Stellungnahme finden. Übrigens gesteht v. G. auch den Postulanten die Profeß in Todesgefahr zu; auch kann nach ihm bereits die erste, also einfache, Profeß die Taufwirkungen haben, die der hl. Thomas wohl der ewigen feierlichen Profeß zuschreibt. Wie der Titel sagt, wird das holländische und belgische Eigenrecht für Ordensleute berücksichtigt. Dankbar wird man die für Ordensvorgesetzte wertvollen Formulare begrüßen, ebenso das genaue Sach- und das Kanonesverzeichnis. Möge das Werk zur weiteren Blüte des Ordenslebens in den beiden Ländern beitragen! Gemmel.

Bernardino da Siena, P., O. M. Cap., Il Cardinale Protettore negli Istituti Religiosi, specialmente negli ordini Francescani. gr. 8° (185 S.) Florenz 1940, Industria tipografica fiorentina. *L* 18.—. — Die von M. Mostaza angenommene Arbeit untersucht das vorab in der Geschichte des Franziskanerordens bedeutungsvolle Rechtsinstitut des Kardinalprotektors. Wir folgen der mannigfachen geschichtlichen Entwicklung, wobei die früheren und jetzigen Rechtsbefugnisse des Kardinalprotektors und sein Einfluß auf die anfängliche Gesetzgebung des Franziskanerordens dargestellt werden. Die genaue Unterscheidung der Entwicklungsphasen ermöglicht es B., den so verschiedenartigen Theorien auf diesem Gebiete mehr gerecht zu werden und sich selbst von Einseitigkeiten fernzuhalten. Im Anhang werden die wichtigsten Aktenstücke geboten sowie die Listen der Protektoren der Zweige des Franziskanerordens (mit Ausnahme des weltlichen III. Ordens). Die Schwierigkeit der Deutung der früheren Rechtslage wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß die Protektoren in etwa anstelle des Papstes und der späteren Religiosenkongregation standen. Nun gibt es aber auch heute noch verschiedene Auffassungen über die

Gewalt des Papstes und der Religiosenkongregation gegenüber den Ordensleuten. Gemmel.

Ablaßbuch. Neue amtliche Sammlung der von der Kirche mit Ablässen versehenen Gebete und frommen Werke. Einzige von der Poenitentiarie genehmigte vollständige deutsche Ausgabe. 8° (XVI u. 400 S.) Regensburg 1939, Pustet. *M* 5.80. — Ein durch Inhalt und Form sehr nützliches und sehr empfehlenswertes Buch. *Inhalt:* Im Zuge der noch nicht abgeschlossenen Neuordnung des ganzen Ablaßwesens wurde von der Poenitentiarie 1938 zum dritten Mal (vorher 1898 und 1929) eine solche Sammlung herausgegeben. Das Buch enthält zunächst das Dekret der Poenitentiarie über Plan und Ausführung der Sammlung; dann Vorbemerkungen über Bedeutung und Gebrauch der angeführten Ablässe und die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches über Bewilligung und Gewinnung von Ablässen. Der 1., größte Teil der Sammlung umfaßt die Ablässe für alle Christgläubigen, so geordnet: zur heiligsten Dreifaltigkeit, zur seligsten Jungfrau Maria, zu den Engeln und Heiligen; es folgen Gebete und gute Werke für Verstorbene, besondere Anliegen und Anlässe. Im 2. Teil sind die Ablaßgebete zum Gebrauch einzelner Personengruppen wie Weihebewerber, Geistliche, Ordensleute, Studierende, Kinder, Eheleute. Die Überschriften hier Gebet „für" Kleriker, Priester, Kinder ... sind mißverständlich; gemeint ist „zum Gebrauch von". Nicht enthalten sind die für einzelne Orden und kirchliche Vereinigungen verliehenen Ablässe, oder für deren Gewinnung Segnung von Andachtsgegenständen oder Besuch einer bestimmten heiligen Stätte erforderlich ist; nur sind im Anhang Ablässe für den Besuch einiger Heiligtümer in Rom angeführt. Alle in dem angegebenen Rahmen nicht erwähnten Ablässe sind für ungültig erklärt. Beigegebene Verzeichnisse erhöhen sehr die Brauchbarkeit des Buches. — *Form:* Nach can 934 kann ein Ablaßgebet in jeder Sprache verrichtet werden, wenn nur getreue Übersetzung amtlich gewährleistet ist; die Ablässe werden bei jeder inhaltlichen Änderung des Gebetes nicht gewonnen. Das vorliegende Buch bietet die einzige von der Poenitentiarie genehmigte deutsche Ausgabe. Damit sind natürlich andere kirchlich gebilligte Übersetzungen nicht ungültig. Die Verdeutschung durch den Augustinerpater Ehrhard Wagenhäuser ist durchweg sehr gut. Anderswoher entnommene Übertragungen sind am Anfang des Buches aufgezählt. Erfreulich ist die überall spürbare Anpassung an unser heutiges geschärftes deutsches Sprachgefühl; wenn etwa an Stelle des früher üblichen „Siehe, o mein guter und süßester Jesus" in n. 171 einfach gesagt wird: „Lieber, guter Jesus". Man dürfte wohl vielfach in der Anpassung romanischer Sprechweise an unser Sprachempfinden noch weiter gehen; z. B. die Bezeichnung „süß" möglichst immer auslassen, etwa in n. 193; fast stets wird die einfache Form der Steigerungsform vorzuziehen sein, z. B. in n. 675 anstatt „liebster Jesus" würde besser klingen „guter Jesus" oder einfach „Jesus". — Auch abgesehen von der Ablaßverleihung, die wohl auch als eine besondere Form kirchlicher Billigung von Andachtsübungen angesehen werden darf, ist das Buch mit seinen gesunden, kernigen Gebeten sehr zu empfehlen für die Seelsorge, für öffentlichen Gebrauch in Andachten und die persönliche Frömmigkeit. Keller.

Wohlhaupter, E., Die Kerze im Recht (Forsch. z. Deutschen Recht 4, 1). gr. 8° (XV u. 187 S.) Weimar 1940, Böhlau. *M* 9.—. — Die rechtsgeschichtlichen Arbeiten W.s auf dem Gebiete

des Kirchenrechts (aequitas canonica) und der Volksrechte kamen ihm in obiger Einzelfrage zustatten. Der Hauptwert der methodisch vorbildlichen Darstellung dürfte in der Anregung zu ähnlichen Einzelforschungen liegen. Das Ergebnis ist: Wenn auch Sache und Name dem römischen Altertum entstammen, ist das spätere Kerzenbrauchtum der Liturgie, der Volks- und vor allem der Rechtssitte weithin germanischem Kultureinfluß zu danken. Hingewiesen sei auf die Ausführungen über die Gottesurteile (zum Ordal des Kerzentragens vgl. P. Browe, De ordaliis II, Rom 1933, n. 112) und den Kirchenbann (W. Durantis, Rationale divinorum officiorum, Lyon 1551, 204, macht keinen Unterschied zwischen der Kerzensymbolik bei der Büßerausweisung und bei der Exkommunikation). Zur Symbolisierung der Gottheit und Menschheit Christi durch Wachs und Kerze könnte man hinweisen auf den Diker und etwa das Gemmenkreuz der Pontiankatakombe; vgl. auch Joh. Steph. Durantus, De ritibus Eccl. cath., Köln 1692, 63; 138; 410 ff. sowie Amalarius, PL 105, 1033 ff. Eine Kerzenspende der Parteien an die römische Rota zu Weihnachten war üblich: J. B. de Luca, Relatio Curiae Romanae, Köln 1683, 190. — Zu 138: Die Schreiben Gregors IX. fallen in die Jahre 1228 und 1229, Gallia Christiana XV, Paris 1861, 65; vgl. Les régistres de Grégoire IX. I Paris 1896, n. 183. Zu 38 Anm. 1: Das legendäre 4. Konzil von Karthago ist mit den Statuta ecclesiae antiqua (von Arles?) identisch; vgl. Hefele-Leclerq II, Paris 1908, 112.

Gemmel.

* * *

Viller, M., und Rahner, K., Aszese und Mystik in der Väterzeit. gr. 8° (XVI u. 322 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 7.80; geb. *M* 9.20. — Trotz der regen geistigen Aufgeschlossenheit heutiger Religiosität für ur- und ostkirchliche Theologie und Frömmigkeit besaßen wir bisher im deutschen Sprachraum noch keine einführende Darstellung in die patristische Aszese und Mystik. Um diesem Bedürfnis entgegenzukommen, hat K. Rahner die vorzügliche kleine Arbeit des bekannten französischen Patristikers M. Viller, La spiritualité des premiers siècles chrétiens (Paris 1930) frei ins Deutsche übertragen. Ist auch V.s Werk mehr eine allgemein orientierende Übersicht, die ausgewählte Fragen und Abschnitte patristischer Frömmigkeitslehre behandelt, ohne auf die tieferen geistesgeschichtlichen Eigenarten der verschiedenen religiösen Strömungen innerhalb der Vätertheologie näher einzugehen, so ist es doch eine hervorragende Arbeit von klassischer Kürze und geradezu überraschender Stoffülle. Mit Recht ward sie darum vom Übersetzer ins Deutsche übertragen. Aber die deutsche Ausgabe ist mehr als bloße Übersetzung. Neben ausgezeichneten Ergänzungen und sachlichen Vertiefungen bei Klemens von Alexandrien, Origines, Evagrius, Gregor von Nyssa und Augustinus bietet die deutsche Überarbeitung sehr ausführliche Literaturangaben und sorgfältig durchgearbeitete Quellennachweise, auf die das französische Original ganz verzichtet. Gerade durch diese beiden Zusätze hat die deutsche Überarbeitung einen Selbständigkeitswert gewonnen, um dessentwillen sie auch von der Fachwissenschaft besonders gewertet werden wird. Lieske.

Imle, F., Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura. gr. 8° (471 S.) Werl 1939, Franziskus-Druckerei. *M* 10.—. — Von dem weiten religiösen Schrifttum unserer Zeit gewähren neben bedeutenden Zusammenfassungen und tiefer gehenden Ein-

zeldarstellungen geschichtliche Monographien die meiste Befriedigung. So sind u. a. Werke über die geistliche Lehre des Klemens von Alexandrien und des Origenes, über die Mystik der Theresia und des Johannes vom Kreuz, über die Aszese des Alfons von Ligouri und des Franz von Sales erschienen. Bonaventura hat hier die besondere Bedeutung, daß er die geistliche Lehre, die Franz von Assisi mehr durch sein Beispiel als durch sein Wort verkündet hat, weiten Kreisen in einer zugleich theologisch vertieften und affekterfüllten Form darbot. Die großen Bände der Quaracchi-Ausgabe erleichtern zwar eine gesicherte Darstellung, aber erschweren sie gleichzeitig durch die Fülle des Stoffes. Sehr glücklich legt die Verfasserin zuerst das dogmatische Fundament, die Trinitäts- und Erlösungslehre Bonaventuras, vor. Dann rechtfertigt sie ihre von ihm hergeleitete Disposition: „Wille, Intellekt und Gemüt sollen in gottstrebiger Lebensordnung, gläubiger Geisteshingabe und heiligem Liebessehnen dem Dreieinigen entgegenstreben ...“ (24 f.). Mit staunenswertem Fleiß hat sie die zahlreichen Schriften des Doctor seraphicus durchgearbeitet und legt sie in sorgfältiger Disposition vor, der nichts für eine Aszetik Wichtiges entgeht. Im 1. Teil behandelt sie die Grundbegriffe, die von Ethik und Moral übernommen sind, im 2. Glauben, Theologie und Mystik, im 3. die vollkommenen Tugenden, besonders Hoffnung, Liebe, Gottesverehrung, sowie Priester- und Ordensstand. Den Hauptzweck, Bonaventuras Lehre darzustellen, hat I. gut erreicht. Doch wäre das Bild des Kirchenlehrers noch schärfer hervorgetreten, wenn sein Individuelles gegenüber der allgemeinen Lehre der Scholastik und sein Fortschritt über die Kirchenväter hinaus mehr betont worden wäre. Außer Grünewalds Arbeit über die Mystik Bonaventuras, mit dem sich I. gut auseinandersetzt, ist auch wenig vergleichende Literatur herangezogen. Wohltuend wirkt es dagegen, daß I. häufig auf Dinge aufmerksam macht, die, wenngleich aus dem Mittelalter stammend, heute noch hochaktuell sind.

Raitz v. Frentz.

Schreyer, L., Der Weg zu Gott. Zeugnisse deutscher Mystiker. Worte von Meister Eckehart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler. 8° 126 S.) Freiburg 1939, Caritasverlag. *M* 2.40. — Schr., der schon so manches Wertvolle über mittelalterliche Mystik geschrieben hat, bietet hier ein neues Buch für geistliche Lesung und sinnendes Nachdenken. Er hat mit glücklichem Griff wichtige Dinge ausgewählt: vom Fortschritt, den Sakramenten, dem Leiden, dem Tun, dem Lieben, der Vereinigung mit Gott. Die Texte der großen Mystiker sind alle tief und ansprechend, zum Teil aber ziemlich schwierig zu verstehen und zu deuten. Raitz v. Frentz.

Die Offenbarungen der Margareta Ebner und der Adelheid Langmann. Hrsg. v. Ph. Strauch. Ins Neuhochdeutsche übertr. v. J. Prestel (Mystiker des Abendlandes 3). 8° (183 S.) Weimar 1939, Böhlau. *M* 6.50; geb. *M* 8.—. — Bei dem Werte der beiden Offenbarungen für die Geschichte der Mystik und Aszese (vgl. K. Richstaetter, Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, München, 110—113) war eine Übersetzung aus dem Mittelhochdeutschen zu begrüßen. Es gilt immer als Lob einer Übertragung, wenn sie gewandt und treu in gut lesbarer heutiger Sprache das Original wiedergibt. Leider aber wirkt diese „neuhochdeutsche“ Übersetzung nicht so. Alte mhd. Worte werden beibehalten, ohne zu beachten, daß sich die Bedeutung geändert hat; alte Satzformungen, die das heutige Sprachempfinden verlet-

zen, sind ebenfalls beibehalten. Wenn der Übersetzer in der Einleitung ohne Beweis bemerkt, M. Ebner, die katholische Ordensfrau, „kämpft einen heroischen Kampf um Heilsgewißheit", so wird damit die spätere protestantische Auffassung in das 14. Jahrh. vorverlegt. Zu bedauern ist auch das geringe Verständnis für katholische Mystik, das in dem Geleitwort von R. F. Merkel zum Ausdruck kommt. Richstaetter.

Katharina von Genua. Lebensbild und geistige Gestalt ihrer Werke. Bearbeitet von L. Sertorius. 8° (270 S.) München 1939, Kösel. *M* 6.30. — Obwohl zum Teil schwer verständlich und von Überstrengen, wie dem Jansenisten Baillet, des Quietismus verdächtigt, fanden Katharina und ihre Werke schon bald in Italien und Frankreich großen Anklang. Ein hl. Aloysius las sie gern und Franz von Sales hat sich ihre Fegfeuerlehre fast ganz zu eigen gemacht. Daß man diese Lehre durch den beigefügten Traktat über das Fegfeuer ganz erhält, ist besonders dankenswert. Die Eigenart von Katharinens Mystik: ständig in Läuterung befindliche Liebe der Reinheit nach dem Vorbild der Armen Seelen, tritt deutlich hervor. Eine volle Harmonie zwischen Gnade und Natur scheint bei ihr nicht erreicht zu sein, ist aber vielleicht gar nicht so nötig, wie man es heute oft wünscht. Von geschichtlichem Interesse ist es, daß die späteren Herausgeber gemeint haben, Persönlichkeit und Werk etwas retouchieren zu müssen. — Ein stärkeres Hineinarbeiten der Zeitgeschichte wäre nützlich gewesen. Daß die große Verehrerin der Eucharistie keine Christusmystik gekannt habe, klingt unwahrscheinlich. Die Herausgeberin hält sich zu stark an die Interpretation v. Hügels. Vgl. RevAscMyst (1935) 351—380. Raitz v. Frentz.

Les hommes sont-ils égaux? Études Carmélitaines 14 (1939) II. 8° (236 S.) Desclée, Brügge. — Da der alljährliche internationale Kongreß für Religionspsychologie, der von den verdienstvollen Études Carmélitaines geleitet wurde, wegen des Krieges nicht stattfinden konnte, so ist es zu begrüßen, daß wenigstens die vorgesehenen Referate veröffentlicht wurden. Man hat es wieder verstanden, für die Behandlung ein Thema von besonders aktueller Bedeutung zu wählen. Zu der Frage: „Sind alle Menschen gleich?" äußern sich hervorragende Gelehrte der Biologie und experimentellen Psychologie, der Philosophie, der Rechtswissenschaft und der Theologie. Unter verschiedenen Gesichtspunkten kommen so u. a. zur Behandlung: Gleichheit und individuelle Psychologie, Bauer und Soldat, die menschliche Seele in ihrer Einstellung zum Krieg, das Rassenproblem in seinen verschiedenen Beziehungen, Verschiedenheit in der Harmonie, Gleichheit und Gemeinschaft, Gleichheit und Verschiedenheit vom juristischen Standpunkt, Gleichheit im Christentum. Die Referate stehen auf derselben wissenschaftlichen Höhe wie bei den früheren Kongressen. — Daß man in Deutschland die Gestalt Christi nie anders aufgefaßt habe, als wie sie im Heliand entgegentritt, und daß man nur den „Christ-heros" gekannt habe (VII), entspricht nicht den geschichtlichen Tatsachen. Allerdings war in den Jahrhunderten seit der Väterzeit bis zum 12. Jahrhundert der Rex gloriae das bestimmende Christusbild, aber nicht bloß in Deutschland, sondern ebenso in Frankreich, England, Italien usw. Seit dem 13. Jahrh. aber wurde Deutschland führend in der tiefen Auffassung der heiligsten Menschheit des Herrn. Nur so ist es z. B. zu erklären, daß dort nur allein, ein halbes Jahrtausend vor der hl. Margareta Maria

Alacoque, angeregt von den deutschen Mystikern und den hervorragendsten Kanzelrednern, die Verehrung des Herzens Jesu die weitesten Kreise des Volkes erfassen und sich in vielen Hunderten der innigsten Gebete zum Herzen „unseres lieben Herrn" aussprechen konnte. Richstaetter.

Gregory, M., Psychotherapy. Scientific and religious. 8° (495 S.) London, Macmillan. — Der Ägypter Gr., erst Theologe, dann Psychotherapeut, hat einen beachtenswerten Versuch gemacht, die seelischen Heilwirkungen der Religion möglichst auszuschöpfen. Um zu diesem Ziel zu kommen, geht er den Weg der Geschichte. In begreiflicher Vaterlandsliebe findet er die Wurzeln der Psychotherapie in der ägyptischen Zauberei oder Magie, deren erster Vertreter Imhotep um das Jahr 2900 v. Ch. gewesen sei. Er verfolgt dann ihren Weg weiter bis zur Gegenwart. Wesentliche geschichtliche Aufstellungen, wie die, daß die Magie nicht nur der Medizin, sondern auch der Religion voraufgehe, sind zwar abzulehnen, ebenso seine rationalistische Erklärung der Evangelien, mit der er alles ihm nicht Passende spätere Zutat sein läßt, und seine Verwerfung der Dogmen, von denen er z. B. der Erbsündenlehre eine rein psychogene Deutung gibt. Dennoch enthält sein umfangreiches Werk viel Wertvolles, sowohl nach der geschichtlichen, wie nach der inhaltlichen Seite. Er kennt nicht nur alle Psychotherapeuten von Bedeutung, sondern führt auch zahllose Mediziner an, u. a. Kretschmer, bedeutende Psychologen wie McDougall, Shand, Spearman, Thorndike, Koffka, Köhler, Religionspsychologen, wie Otto, v. Hügel, James, Leuba, Tylor, Philosophen wie Plato, Aristoteles, Spinoza, Hume, Bergson, Theologen wie Tertullian, Augustin, Thomas von Aquin. Im Anschluß an ihre geschichtliche Entwicklung zeigt er, wie die Psychotherapie von magischer, unterbewußter, künstlicher Beeinflussung sich immer mehr der normalen Seelenbehandlung nähert und macht so zugleich den heilenden Einfluß der Religion auf die kranke Seele und selbst auf den kranken Körper verständlich. Trotzdem hält er, mit Recht, die Tätigkeit des Priesters von der des Psychotherapeuten getrennt. Raitz v. Frentz.

# Theologie der Kirche.

## (Ekklesiologie.)

Von Erich Przywara S. J.

In zwei Aufsätzen über „Neue Theologie" hatten wir 1926 (in StimmZeit Bd. 111, 348—360 u. 428—443) die Richtung der neuzeitlichen Theologie als „ekklesiozentrisch" bezeichnet, d. h. als eine, die von der Kirche ausgeht, um in ihr Christus und in Christus Gott zu finden. Dieser Richtung suchten die damaligen Aufsätze die theologische Begründung zu geben Aug in Aug zur formalen Begründung, die die protestantische Theologie damals durch das große Werk Wobbermins, durch Karl Heim und Karl Barth erhalten hatte. Theologie ist gewiß „Glaubenstheologie", wie die neueren protestantischen Richtungen mit Recht fordern: grundgelegt im Glaubensakt wie Philosophie im cogito. Aber für katholische Theologie ist es wesentlich, daß im Glaubensakt (als dem konkreten „dieser" Heilsordnung) selber Kirche die letzte Form ist. Für die fides quae: als Glaube an Gott in Christo in der Kirche. Für die fides qua: als „übernatürliche Tugend" (Denz. 1789), deren seinshafte Übernatürlichkeit die konkrete Übernatürlichkeit der „gratia capitis" ist, Gnade Gottes in Christo in der Kirche, daß darum ihre Bewußtheit sei das Ja zu Gott in Christo in der Kirche. Fides quae und fides qua sind damit „ekklesiozentrisch". — Diese Auffassung ist seit dieser Zeit stillschweigend übernommen worden. Von Karl Barth und den Theologen der Bekenntniskirche: da sie als formales Subjekt des Glaubens die „hörende Kirche" bestimmten und folgerichtig dazu die Bekenntnisformeln als wahre Form des hörenden Christen in und durch die Kirche. Von den katholischen Theologen der Richtungen des Corpus Christi mysticum: da sie fides quae und fides qua von hier aus geformt sein wollten: Christus im Christen objektiv und subjektiv: der „Organismus" des Corpus Christi mysticum als alles einbefassender Glaubensgegenstand (fides quae) und das „organische Leben" des Gliedes Christi in diesem Organismus als Glaubenshaltung (fides qua). — Damit aber war in Diskussion gestellt, wie „Kirche" in all dem eigentlich gemeint war. Das ist die Frage, die seit vorigem Jahr sowohl gegenüber der protestantischen Theologie wie gegenüber der katholischen des Corpus Christi mysticum erhoben ist: durch Deimel (Leib Christi, 1940), Koster (Ekklesiologie im Werden, 1940) und unsere Darlegungen über die Krisis der

Theologie des Corpus Christi mysticum (ZAM 15 [1940] 197—214) und die immanenten Ekklesiologien der wesentlichen, katholischen Theologien (in Schol 15 [1940] 339 bis 362, 508—532: Reichweite der Analogie usw.).

Aus dieser Problemlage heraus soll hier eine ausdrückliche Problematik der Ekklesiologie entworfen werden.

* * *

1. Die Fragestellung erscheint vom Neuen Testament selber her. — Die Synoptiker legen nahe, die Kirche zu sehen als (primär) „Reich Gottes", das (sekundär) im Gesetz der Vollmacht Gottes in der Vollmacht Christi in der Vollmacht der Apostel und so der Vollmacht einer bindenden und richtenden Kirche die Form seiner Souveränität hat: wie beispielsweise bei Matthäus die Reden und Gleichnisse über das „Reich Gottes" sein Evangelium füllen, aber indem die Mitte (Kap. 16 und 18) und Abschluß (28, 16 bis 20) ausdrücklich die Vollmacht einer souveränen Kirche sagen. — Die Hochzeitsgleichnisse der Synoptiker, das ausdrückliche Hochzeitsmotiv bei Johannes (3, 27 ff.), die ausgeführte paulinische Theologie von der Kirche als „Gemahl" und darum „Leib" und „Fülle" und „Glorie" Christi als Gegenstück zum ersten Adam und der ersten Eva: Eph 1, 1—22; ebd. 5, 25—32 usw.) und die Hochzeitstheologie der Apokalypse (12—22), all dies zielt dahin, die Kirche zu sehen als die Erfüllung der alt-testamentlichen Brautschaft zwischen Jerusalem und Gott: Kirche als Braut und darum als Leib Christi. Dahinein ordnet sich dann die spezifisch paulinische Theologie des „Einen Leibes der vielen Glieder": die einerseits als „viele und vielförmige Glieder" die Einheit Eines Leibes bilden (und also der Kirche, die der „Leib Christi" ist), anderseits aber als „Glieder" zum „Einen Haupt Christus" den Mitvollzug des unmittelbaren Lebens Christi besagen (das „Christus lebt in mir" zum „Mitgekreuzigt" und „Mitsterbend" und „Mitbegraben" und „Mitauferstehend" und „Mitthronend"): wie vor allem Römerbrief, 1 Kor, Eph, Kol sich zusammenschließen.

Dann aber tritt dieses Ganze unter eine fast gegensätzliche Formung. — Einerseits geht von Johannes zur Apostelgeschichte zu den großen Paulinen die Betonung des „Geistes" als besonderer Form des Neuen Bundes: vom „Anbeten in Geist und Wahrheit" zum Geist als „Springquell in den Glaubenden" zum Geist als dem eigentlichen „Paraklet" der Kirche der Apostel (von den Abschiedsreden zum Überkommen und Geführt der Apostel durch den Hei-

ligen Geist), bis in den Paulinen der Geist geradezu als Form des Lebens mit und in Christo in der Kirche erscheint, christliches Leben schlechthin als „Leben des Geistes". — Anderseits aber geht ebenso von Johannes zum Römerbrief zum Philipperbrief und von hier aus zu den Pastoralbriefen, Hebräerbrief und katholischen Briefen eine ausdrückliche und scharfe Theologie des „Gehorsams": als der inneren Form Christi selbst (im „Willen des Vaters", gegenüber der Erbsünde als „Ungehorsam", als innere Form des Kreuzesopfers) und darum als der eigentlichen Form der Kirche (die darum Institution, Kult und autoritative Lehre ist, — gegenüber dem Erbsündegeist des anhebenden pneumatischen Gnostizismus).

Damit aber heben sich zwei Grundmöglichkeiten ab. — In der einen ist die Kirche gesichtet als *Lebens-Teilnahme* am Dreipersönlichen Gott: als „Reich Gottes" am Vater, als „Leib Christi" am Sohn, als „Geist-Leben" am Heiligen Geist. Aber es ist wesentlich der Dreipersönliche Gott in der Ordnung der Erlösung und Menschwerdung: der Vater als „Vater Jesu Christi", der Sohn als „Jesus Christus", der Heilige Geist als „Geist Christi": so sehr, daß gerade für Johannes und Paulus „Christus" das entscheidende Kriterium ist, ob der wahre Vater, der wahre Sohn, der wahre Heilige Geist gemeint sind (vgl. 1 Kor 12, 3; 1 Joh 2, 22 ff.; ebd. 4, 2 ff.; 2 Joh 7 ff. usw.). Gewiß ist das Wesen Christi, daß in ihm der „Gott, den niemand je sah", offenbar und sichtbar sei, aber dies wesentlich im „unaufgelösten Jesus" (wie die Vulgata mit guten Gründen 1 Joh 4, 3 liest). Und gewiß ist der Heilige Geist derjenige, der wesentlich im „Gehen Christi" kommt als der besondere „Paraklet" der Kirche des aufgefahrenen Herrn. Aber Er ist wesentlich der „Geist Christi" (bis zu reinem Dienst innerhalb der umgrenzt bleibenden „Lehre Christi" und des „Zeugnis für Christus": Joh 15, 25—26; ebd. 16, 13—14). Kirche also, auch und gerade also als innerlichste „Lebens-Teilnahme", ist weder einfach „Gemeinschaft der Trinität" (wie Joachim von Fiori wollte: Denz. 431) noch einfach „Kinder-Gottes-Gemeinschaft zum Vater" (wie seit Ritschl und Harnack der moderne Protestantismus will und wohin auch nicht wenige heutige katholische Richtungen neigen) noch einfach „pneumatische Gemeinschaft" (wie gerade auch Joachim von Fiori wollte und ihm nachfolgend ursprünglich Luther, der Jansenismus und heutige protestantische und katholische Richtungen). Sondern Kirche ist dies alles

nur, insoweit sie (in strengem tantum-quantum) Lebens-Teilnahme ist an „Jesus Christus gekommen im Fleisch" (2 Joh 7). Darum ist — folgerichtig — die innere formgebende Mitte der gesamten „Lebens-Teilnahme", wie sie in Evangelium und Apostelbriefen erscheint, das hochzeitliche Eins der sichtbaren Kirche Braut zum sichtbaren Bräutigam Christus. Für dieses hochzeitliche Eins erscheint der Vater als „König", der dem „Sohn" die Hochzeit „richtet", erscheint der Sohn als „Bräutigam" und als „Haupt" (wie der Mann Haupt der Frau ist) und erscheint der Heilige Geist als das „Eins" der „Liebe". Kirche, auch und gerade als „Lebens-Teilnahme", ist wesentlich „Leib Christi" und erst unter dieser alles bestimmenden Form „Kinder-Gottes-Gemeinschaft" und „Gemeinschaft im Heiligen Geist".

Aber „Leib Christi" sagt in den Paulinen auf der einen Seite eben so die Kirche als „Gemahl" und also als gegen die Person Christi (als des „Hauptes") unterschiedene Person (Kol 1, 12—18). Anderseits aber ist es „Leib", der in einer solchen Vielheit und Vielfalt der „Glieder" (1 Kor 12; Röm 12) sich darstellt, die durch ein Erstens und Zweitens und Drittens usw. (1 Kor 12, 27—30) und durch ein ganzes System von Ordnung und Unterordnung zur Einheit des Einen „Leibes" verbunden ist (Eph. 4, 11—16). So aber erscheint mitten in der „Lebens-Teilnahme" das Andere, was ebenso durch Evangelium und Apostelbriefe hindurchgeht: die wahre Unterordnung der Kirche unter Christus als das Haupt und die wahre Unterordnung der Christen als „Glieder" in die Ordnung der Kirche als des Einen Leibes: die Kirche also als *„Ordnung"*. Das gesamte Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung gründet im alleinig souveränen „Geheimnis des vorbestimmenden Willens Gottes" (Eph 1, 1—14). Dieses gesamte Geheimnis wird darum durch Christus vollzogen im „Gehorsam" gegen den „Willen des Vaters" und diesem gemäß gegen den Willen des Menschen, ja bis unter die „Macht der Finsternis" (Joh 4, 23; ebd. 5, 30; ebd. 6, 38; Röm 5, 19; Phil 2, 5 ff. usw.). Und dieses gesamte Geheimnis lebt darum fort in einer Kirche der amtsmäßigen „Vollmacht" (vom Vater zum Sohn zu den Aposteln: Matth 10, 40; ebd. 28, 18 ff. usw.) und der objektiven Ordnung und disziplinären Zucht und des allgemeinen Gehorsams. Es ist die Kirche als geordneter „Bau" auf dem „Fundament" Christi und der Apostel (Eph 2, 19 ff.), als sakrale Instutition nach Art des Alten Bundes (wie der Hebräerbrief es grundlegt), als wahre autoritäre Organisation des verpflichtenden und bin-

denden Amtes (wie die Grundzüge der Evangelien in das Kirchenbild der Pastoralbriefe und des Eingangs der Apokalypse sich erfüllen).

3. Im Verhältnis dieser beiden Grundsichten wurzelt die Frage, die durch alle Jahrhunderte geht, in je verschiedener Fassung, aber immer im selben Sinn. Es ist die Frage zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche: indem die „Lebens-Teilnahme" als Teilnahme am unsichtbar Göttlichen gedeutet wird, die „Ordnung" aber als sichtbare Institution. Es ist die Frage zwischen sakramentaler Gnadenkirche und Autoritätskirche: indem die „Lebens-Teilnahme" als „innere Gnade in äußerem Zeichen" erscheint und also das Sakramentale als Weise des Fortlebens der Menschwerdung und also die Kirche schlechthin als „das" Sakrament (totius ecclesiae Tuae sacramentum, wie es in den Orationen am Karsamstag heißt), während die „Ordnung" ebenso zentral als Gottes Autorität in der Autorität der Kirche sich gibt. Es ist weiter die Frage zwischen Kirche als Organismus und Kirche als Organisation: indem die „Lebens-Teilnahme" ausdrücklich der Organismus der vielen Glieder des einen Leibes Kirche unter Christus als Haupt ist, während die „Ordnung" die Form gewöhnlich menschlicher Organisation von Vorgesetzten und Amt und Untergebenen sagt. Es ist endlich die Frage zwischen Liebes-Kirche und Rechts-Kirche: indem die „Lebens-Teilnahme" die gelebte und erlebte Gemeinschaft ist, die „Ordnung" aber der amtliche Vollzug von Recht und Pflichten.

Diese Frage hat aber damit erstens in sich selbst eine bestimmte Struktur. Sie geht von einem Maximum von „Sein" zu einem Maximum von „Bewußtsein": da unsichtbar-sichtbare Kirche das objektive Sein sagen, Liebes- und Rechts-Kirche aber subjektives Leben und Erleben. Es geht aber in dieser Spannweite auch vom Maximum eines allgemeinen „Reich Gottes" zum Maximum der ausgeprägten „fortlebenden Menschwerdung": da unsichtbare-sichtbare Kirche das allgemeine Verhältnis zwischen (unsichtbar) Göttlichem und (sichtbar) Menschlichem einbeschließen, Liebes- und Rechts-Kirche aber das besondere Geheimnis der Menschwerdung zur ausdrücklichen Voraussetzung haben (da in ihnen das Verhältnis zwischen Kirche als „organischem Leib Christi" und Kirche als „Ordnung der Stiftung Christi" sich ins Leben und Erleben aktuiert). Hierin aber begründet sich der „Stellenwert" der einzelnen Fassungen. Die mittleren Fassungen (sakramentale Gnadenkirche und

Autoritätskirche, Kirche als Organismus und Kirche als Organisation) geben das eigentlich Besondere dessen, was Kirche ist, und dies (ebenso folgerichtig) in einem Soweit-Als der zweiten zur ersten Fassung (weil Organismus-Organisation rein für sich genommen schon an allgemeine Ausdrücke grenzen). Die erste und letzte Fassung aber sind in der Gefahr, die Kirche der Menschwerdung ins Allgemeine zwischen Gott und Mensch verschwimmen zu lassen, die erste Fassung mehr ins Allgemeine Gottes (da Unsichtbar-Sichtbar vorzüglich das Geheimnis von Gott her sichten), die letzte Fassung mehr ins Allgemeine des Menschen (da Liebe-Recht besonderlich innermenschliche Kategorien sind). Die Menschwerdung als Mitte zwischen Gott und Mensch ist also auch Gesetz und Kriterium in der Struktur unserer Frage selbst.

Indem aber — zweitens — all diese Fassungen auf die zwei Grundsichten zurückgehen, die sich uns aus der Offenbarung ergaben, empfangen sie auch vom Verhältnis dieser beiden Grundsichten her ihre Antwort. — Die erste dieser Grundsichten, die Kirche als „Lebens-Teilnahme", können wir nun kurz „Leib Christi" nennen: weil die Menschwerdungs-Form der übernatürlichen Lebens-Teilnahme eben (wie wir darlegten) das „Mysterium zwischen Christus und der Kirche" ist (Eph 5, 32). Die zweite, in der die Kirche als „Ordnung" erscheint, ist das, was „Hierarchische Kirche" sagen will: weil das Eigentliche der „Ordnung", um die es hier geht, nicht ist eine „menschlich nun einmal notwendige Organisation", sondern (im Geist der zwei „Hierarchien" des Ps.-Dionysius Areopagita) die Mensch-Versichtbarung der „Himmlischen Hierarchie" in die „Kirchliche Hierarchie": der Souveräne Gott der Majestät und des Himmlischen Hofes (curia coelestis) mensch-sichtbar im „Hof" der Souveränen Kirche (curia ecclesiastica). — Die Sicht der Kirche als *„Leib Christi"* entfaltet sich von Irenäus und Origenes her zu Augustinus, um neuzeitlich in Newman und Scheeben aufzuleben. Sie hat ihre offiziell kirchliche Besiegelung in der Bulle „Unam sanctam" Bonifaz VIII. (1302) und der Konstitution „De summa Trinitate" Clemens V. (um 1312). „Leib" ist die „einzige Kirche ... wegen der Einheit von Bräutigam, Treue, der Sakramente und der Liebe" (Denz 465). Denn in der „angenommenen (Menschen-)Natur hat das Wort Gottes zur Erwirkung des Heiles aller nicht nur ans Kreuz geheftet und an ihm sterben wollen, sondern hat auch, da Er schon den Geist aufgegeben, mit der Lanze Seine Seite durchbohren

lassen, daß daraus, im Hervorströmen der Wellen Wassers und Bluts, gebildet würde die einzige und unbefleckte und jungfräuliche Heilige Mutter Kirche, Christi Gemahl, wie aus der Seite des ersten Menschen im Schlaf Eva ihm zur Ehe gebildet ward, daß so der bestimmten Gestalt des ersten und alten Adam, der gemäß dem Apostel die Form des zukünftigen ist, in unserm letzten Adam, d. h. Christo, die Wahrheit entgegne" (Denz. 480)[1]. — Die Sicht der *„Hierarchischen Kirche"* aber lebt vorab im praktischen Leben der Kirche (und darum auch in der Liturgie) und erscheint theoretisch reflex überall dort, wo es darum ging, gegen ein „rein geistiges Christentum" die Kirche als wahre Autorität Gottes auf Erden herauszustellen: also gegen den Gnostizismus in der Urkirche, gegen die absolute „Tradition" der Ostkirche, gegen die Sola Scriptura der Reformation, gegen die jansenistische „Gemeinschaft der Erwählten", gegen das romantische „organische Ganze", gegen die modernistische „Immanenz des Lebens". Die kirchliche Besiegelung dieser Sicht liegt darum in der Einleitung zur vatikanischen Definition der Unfehlbarkeit des Papstes: weil hierin entscheidend die unableitbare Souveränität Gottes in der Kirche erscheint. So ist es hier „der Ewige Hirt und Bischof unsrer Seelen", der „die Heilige Kirche zu erbauen beschloß, in der als im Haus des lebendigen Gottes alle Gläubigen im Band eines Glaubens und einer Liebe zusammengehalten würden" und darum im „seligen Petrus" als der „Grundlage und dem sichtbaren Fundament der Einheit" (Denz. 483).

4. Damit aber erscheinen die beiden Grundsichten im Licht der *„Analogie"*: d. h. jenes Verhältnisses zwischen „so großer Ähnlichkeit (und Nähe und Eins)" und „je

[1] In dieser kirchlichen Formel erscheint das tiefere Geheimnis der Kirche: wie es von den griechischen Kirchenvätern her zu Augustinus hinein ins Mittelalter ausgeprägt ward: Christus und Maria. Dem ersten Adam und der ersten Eva stehen Christus und Maria gegenüber als zweiter Adam und zweite Eva und dies fortlebend in Christus als zweitem Adam und der Kirche als zweiter Eva. Indem die Kirche „Gemahl" und „Leib" und „Fülle" und „Glorie" Christi ist, ist sie die besondere Gestalt der zweiten Eva: wie umgekehrt Maria „in sich die Gestalt der Heiligen Kirche erweist" (gemäß der ps.-augustinischen Schrift de symbolo ad catech. 4, 1). Als Hierarchische Kirche aber trägt sie die besondere Form Christi als des Hauptes: hinein in die Form Petri und der Apostel und des kirchlichen Amtes überhaupt. Vgl. vom Verf. Deus semper major (Freiburg 1940) III passim, sowie Crucis mysterium (Paderborn 1940) 281—327.

immer größerer Unähnlichkeit (und Höhe und Unterschied)" zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf", das im Vierten Laterankonzil gerade gegenüber der trinitarischen „Kirche des Geistes" des Joachim von Fiori formuliert ward. Die „so große Ähnlichkeit" steht dann auf der Seite der Kirche, in der die „Fülle" Gottes Sich teilgibt und die selbst die „Fülle des alles in allem Füllenden" ist (Eph 3, 19—23): d. h. Kirche als „Leib Christi". Die „je immer größere Unähnlichkeit" aber ist der Hintergrund derselben Kirche, insofern sie in der souverän „in voraus bestimmenden" „Energie des Ratschlusses" des „Geheimnisses des Willens" (Eph 1, 1—14) des Gottes entspringt, der als „unsterblicher König" im „unzugänglichen Licht" (1 Tim 6, 16) nur Sich Selbst zum Warum und Wozu und Wohin hat (Röm 9, 14 bis 26). D. h. es ist die Kirche, die als von Ihm beschlossen und in Christo gestiftet in Seiner Autorität gründet und diese Autorität repräsentiert und ausübt, d. h. Kirche als „Hierarchische Kirche".

Damit ist es einerseits ein wahres *„Gründen"* (Eph 2, 20 bis 22) des „Leib Christi" in der „Hierarchischen Kirche": wie alle „noch so große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf" im Willen des „über alles ... unsagbar erhabenen" Gottes (Denz. 1782) gründet (und so in der „je immer größeren Unähnlichkeit"). Dieses „Gründen" erscheint gerade in der Offenbarung in einer dreifachen Form. Erstens ist es einmaliges Grundlegen: in der Kirche als von ewig gewollt durch den Vater und als in der Zeit gestiftet durch Christus, um als Stiftung zu stehen in der Leitung durch den Heiligen Geist. Zweitens ist es durchdauerndes Gründen: da alle Vollmacht der Kirche (in Lehre, Gültigkeit der Sakramente, Lenkung der Gläubigen) lebendig kommt aus dem „Willen des Vaters" und lebendig sich darstellt als fortlebendes Messiasamt Christi (Prophet, Hoherpriester, König) im Heiligen Geist als der „Salbung" dieses Amtes. Drittens darum ist es so, daß dieser „Grund" immer jeweils zuletzt als letzte Antwort zu letzter Reife erscheint: indem das „Geheimnis des Willens Gottes von urher" im Geheimnis Christi die eigentliche „Weisheit des Geistes" ist, als „Weisheit Gottes in Geheimnis und Verborgenheit" (1 Kor 2, 6—16).

Anderseits aber ist es ein wahres *„Sich-erfüllen"* (Eph 1, 22—23) der „Hierarchischen Kirche" in den „Leib Christi": wie der Schöpferwille des „über alles unsagbar erhabenen Gottes" eben gerade die Fülle der „so großen Ähnlichkeit" zwischen Ihm und dem Geschöpf will, und darum in der „je

immer größeren Unähnlichkeit" gerade die Unausschöpflichkeit des grenzlos schenkenden Gottes erscheint. Dem dreifachen „Gründen" entspricht darum ein dreifaches „Erfüllen". Erstens ist es ursprünglich (objektiv) geschenkte Fülle: Kirche als Gemeinschaft der „aus Gott Gezeugten" (Joh 1, 13) in der „Gemeinschaft des Lebens Christi" (1 Kor 1, 9) als „Gemeinschaft des Geistes" (2 Kor 13, 13): Gnadenkirche, sakramentale Kirche, Geistes-Kirche. Zweitens ist es (in subjektivem Leben) wachsende Fülle: Kirche als gemeinsames „Wachstum zu Gott" (Kol 2, 19) im „Wachsen zur Fülle der Altersreife Christi" (Eph 4, 15—16) in den „Früchten des Geistes" (Gal 5, 22). Drittens aber ist es dann das je immer größere Überhinaus aller geschenkten (objektiven) Fülle im noch so großen Wachstum (subjektiver) Fülle: Kirche endgiltig als „Gott alles in allem" (1 Kor 15, 28) im „Christus alles in allem" (Kol 3, 11) im „all-erfüllenden Geist" (1 Kor 12, 8—11).

„Hierarchische Kirche" hat also damit den Primat, insofern der Schöpferische Wille Gottes der Urgrund von allem ist: „liberrimo consilio", wie das Vaticanum für die Schöpfung überhaupt sagt, „freiesten Entschlusses" und also absolut souverän. „Leib Christi" aber hat ebenso einen Primat, insofern dieser Wille Gottes zum Geschöpf hin grundlos schenkende Liebe ist: „Offenbarung Seiner Vollkommenheit durch die Güter, die Er den Geschöpfen erteilt", wie dasselbe Vaticanum für die Schöpfung überhaupt sagt. Die „Glorie" des Liebes-Willens Gottes ist also damit Grund und Fülle der Kirche: „so sehr hat Gott die Welt geliebt ..." — Hierin ist Kirche das Krönende und Allumfassende der fides quae: da sie in diesem Liebes-Willen als dessen Werkziel gründet und darum die „Fülle" des also „alles in allem Erfüllenden" ist (Eph 1, 1—23). Eben darum aber liegt auch das Entscheidende der fides qua (der Glaubenshaltung) im Ja zu diesem Liebes-Willen: zwischen dem „Heilsminimum" eines Ja zum göttlichen Liebes-Willen überhaupt und dem voll expliziten Glauben in das Geheimnis des Liebes-Willens Gottes in Seiner lebendig konkreten Kirche (das das eigentlich volle Ja erst ist, da es, gemäß 1 Kor 1—2 und 4, zur „Weisheit" der „Torheit" und zum „Skandal" der „Ohnmacht" dieses Liebens-Willens ergeht, d. h. in der Kirche und zur Kirche der Glorie der „Toren" und „Schwächlinge" und „Ehrlosen" und des „Abschaums" und „Auswurfs").

5. Hieraus gewinnt sich das K r i t e r i u m für die laufende

Diskussion. — Sie ist erstens eine solche über die *Stellung der Kirche in der Theologie.* Einerseits wird man der heutigen Theologie Recht geben müssen: daß ihr eigentlicher Ort nicht die Apologetik ist, sondern die Dogmatik. Aber dann ist ihr Ort nicht die Christologie (in einer einseitigen Sicht des „Leib Christi"), sondern eine eigene Ekklesiologie (gemäß dem Unterschied zwischen Christus und Kirche), — und die Kategorien einer solchen Ekklesiologie können nicht sein die soziologischen von Organismus-Organisation, Gemeinschaft-Gesellschaft, Liebe-Recht, sondern entscheidend und grundlegend nur die theologischen (wie wir sie in den beiden Grundsichten entwickelt haben). — Die heutige Diskussion ist dann zweitens eine solche über das *Verhältnis* dieser *Grundsichten,* aber leider immer noch vorwiegend unter den soziologischen Kategorien. Gemeinsam für die heutige Corpus-Christi-mysticum-Theologie und ihre Kritiker ist, daß sie den „Leib Christi" vom „Organismus" der Romantik (Adam Müller) und von der „Gemeinschaft" der nachkrieglichen Soziologie (Toennies, Scheler) her sichten, nicht von der eigentlich biblischen und patristischen Brautschaft zwischen Christus und der Kirche (als unterschiedenen Personen) her. So entsteht allzugern die Vorstellung eines identen Leibes, dessen Haupt Christus ist und wir seine Glieder (indem die Kirche gleichsam der „Rumpf" ist): folgerichtig hinein in die abwegige Konstruktion bei Pelz. Und entsprechend verwirft die Kritik (Deimel, Koster) mit der Verwerfung dieser Konstruktion dann auch die ganz anders liegende biblische und patristische Vorstellung oder trennt, gegen den Sachbestand, die „Brautschaft" vom „Leib". Hieraus entspringt dann endlich, daß die Corpus-Christi-Theologie allzugern die „Hierarchische Kirche" irgendwie aus dem „Leib Christi" ableitet, während umgekehrt ihre Kritiker allzuleicht den „Leib Christi" als „reines Bild" auf die „Hierarchische Kirche" als die eigentliche „Wirklichkeit" zurückführen. Beides aber widerspricht dem wahren Verhältnis zwischen den Grundsichten, wie es oben erschien.

Die dritte Diskussion ergeht über eine mögliche *Mitte zwischen den Grundsichten.* Diese Mitte ist für einige Kreise der liturgischen Erneuerung die „sakramentale Kirche", während Koster in seiner Kritik gegen die „Kultgemeinschaft" die Kirche der „sakramentalen Charaktere unter dem Primat" dagegen stellt. Eine „sakramentale Kirche" bindet gewiß Unsichtbares (die Gnade) mit Sichtbarem (das äußere Zeichen) und in diesem Sinn eine un-

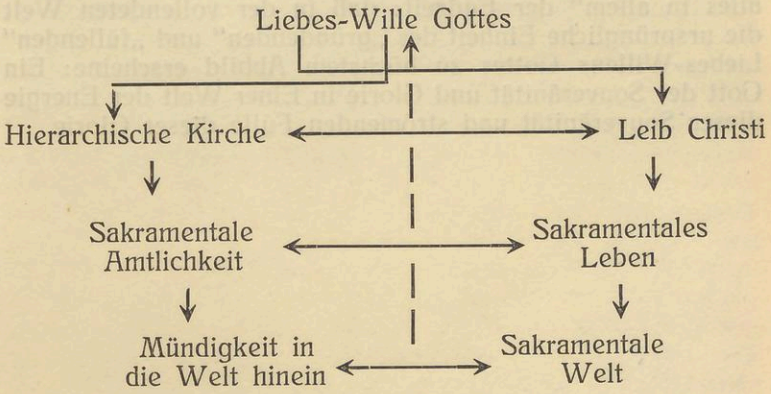
sichtbare und sichtbare Kirche. Aber das Autoritäre einer wahrhaft Hierarchischen Kirche liegt dann nur im einmaligen Eingesetztsein (Gott in Christo als auctor sacramentorum), nicht im eigentlich jeweils vollzogenen Leben der Kirche. Umgekehrt hat eine „Kirche der sakramentalen Charaktere" (wie sie neuerdings Koster vorschwebt) den Vorteil einer Synthese des Sakramentalen mit einer abgestuften Hierarchie (einem „allgemeinen Priestertum" im sakramentalen Charakter von Taufe und Firmung und dem wahren „Amtspriestertum" im sakramentalen Charakter des Ordo). Aber hieraus resultiert doch schließlich nur eine „hierarchisch sakramentale Kirche", d. h. im Grunde eine Abart nur der „sakramentalen Kirche" überhaupt (weswegen Koster dann die Bestimmung „unter dem Primat des Papstes" hinzufügt, aber damit die ursprüngliche Konzeption verwischt). — In Wahrheit wird man die „sakramentale Kirche" und die „Kirche der sakramentalen Charaktere" zusammen als die Mitte fassen können, in der „Leib Christi" und „Hierarchische Kirche" sich innerlich begegnen. Die „Lebens-Teilnahme" im „Leib Christi" ist wesentlich sakramentale Lebens-Teilnahme, weil im Zueinander zwischen „innerer Gnade" und „äußerem Zeichen" beim Sakrament das Ineinander zwischen Gottheit und Menschheit in Christo sich weiterprägt. Die amtliche „Ordnung" aber der „Hierarchischen Kirche" hat ebenso wesentlich die Form der Teilnahme am „Messias-Amt" Christi (als Prophet, Priester, König) und steht hierin wirklich in den „sakramentalen Charakteren" (die diese Teilnahme besagen). Die Taufe konstituiert zum „Glied der Kirche" und hierin zum amtlichen Mit-Werkzeug am Geheimnis der Erlösung. Die Firmung als Salbung mit dem Heiligen Geist ist ausdrücklich Teilnahme am Messias-Amt Christi als des mit dem Heiligen Geist Gesalbten. Wie der sakramentale Charakter des Ordo die volle Amtlichkeit Christi sagt, braucht keiner Ausführung. Aber in einem weiteren Sinn ordnen sich auch die andern Sakramente (auch ohne einen eigenen „sakramentalen Charakter") unter eine wahre Rücksicht der Amtlichkeit. Eucharistie als Teilnahme an Fleisch und Blut des geopferten Herrn ist wahre Mit-Amtlichkeit an der Amtlichkeit des Erlösungsopfers. Buße und Letzte Ölung sind die sakramentale Form der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Ehe aber sagt das Ineinander der allgemeinen Amtlichkeit des „Geheimnis zwischen Christus und Kirche" mit der natürlichen Amtlichkeit der Ehe überhaupt (als des „Amtes an der Menschheit"). So also erscheint „Leib Christi" als

„sakramentales Leben", wie „Hierarchische Kirche" als „sakramentale Amtlichkeit". Dieses Sakramentale von Leben und Amt kann man mit gutem Recht als die Weise bezeichnen, in der im inneren Wesen der Kirche selbst „Leib Christi" und „Hierarchische Kirche" sich durchdringen, wie sie von Gott her eins sind in seinem Einen Liebes-Willen, aber ohne daß „Leib Christi" mit „sakramentalem Leben" und „Hierarchische Kirche" mit „sakramentaler Amtlichkeit" einfach identisch wären, wie auch „Leib Christi" und „Hierarchische Kirche" nicht einfach identisch der Eine Liebes-Wille Gottes sind.

So beleuchtet sich auch der Gegenstand der letzten — vierten — Diskussion über *Kirche und Welt:* zwischen einer „sakramentalen Welt" als Wesen der Kirche (in den Kreisen um Pinsk) und einer Kirche der „Mündigkeit der Laien in die Welt hinein" (in den Kreisen um Ernst Michel und Laros). Beide haben zu ihrer Voraussetzung die Rückführung der Hierarchischen Kirche auf den Leib Christi. Die erste Gruppe aber schließt dann diesen Leib Christi in sich zusammen zur Verklärungs-Existenz einer „sakramentalen Welt" oder „sakralen Welt" überhaupt, während die zweite Gruppe die Verselbständigung der Glieder dieses Leibes will hinein in die profane Welt. Die „sakramentale Welt" ist ohne Frage letzte Auswirkung der „sakramentalen Kirche", während in der Kirche der „Mündigkeit in die Welt hinein" die „Kirche der sakramentalen Charaktere" mächtig ist (vorab in der Firmung als Teilnahme am Amt Christi in die Welt hinein). Damit aber kommt auch in diese Frage erst Licht, wenn man sie sichtet vom Ineinander der beiden Grundsichten her. Im „Leib Christi" liegt ohne Zweifel die Richtung auf eine sakrale Geschlossenheit, während die Vollmacht der Sendung, die in der „Hierarchischen Kirche" die Form ist, ausdrücklich in die Welt hinein zielt. Im „Leib Christi" lebt mit Vorzug eine Repräsentation Gottes in Christo in der Kirche und so der in sich ruhende Glanz, die „Glorie" solcher Repräsentation, während die „Hierarchische Kirche" mit Betonung die Werkzeuglichkeit sagt, in der die menschliche Natur Christi und das menschliche Wirken der Kirche zum erlösenden Gott als der „causa principalis" stehen und also in die „Welt" hinein, die „Gott so sehr geliebt hat, daß ...". — Damit beantwortet sich die Diskussion. Da der „Leib Christi" in allem die „Hierarchische Kirche" zu seinem „Grund" hat, so ist auch eine „sakramentale Welt" insoweit richtig, als sie werkzeuglich in die Welt hinein ist. Und da also die Sendung in die

Welt hinein gerade von der Form der „Hierarchischen Kirche" her kommt, so gründet auch eine „Mündigkeit des Laien in die Welt hinein" gerade in ihr: wie der Vater den Sohn „von Sich weg sendet" (apo-stellein) in die Welt hinein, der Sohn die Apostel und in ihnen die amtliche Kirche, die amtliche Kirche aber in der Firmung die „mündigen Glieder der Kirche" (im richtigen Sichauswirken des „hierarchischen Apostolats" in das „Laienapostolat").

So erscheint das Bild der Kirche nun voll als ein geformtes Sichdurchdringen.




Der Ursprung der Kirche in Gott liegt in der Einheit „gründenden" Willens und „erfüllender" Liebe. Die „Fülle", die Er ist, teilt Er in dieser Liebe mit, daß die Kirche sei „die Fülle des alles in allem Erfüllenden": zum „Leib Christi". Aber Er teilt sie mit im „Geheimnis" Seines souverän setzenden „Willens" und darum als „Fülle" in seiner „Vollmacht": zur „Hierarchischen Kirche". So liegt zwar, in einem gewissen Sinn, in Gott die „Fülle", die in Seiner Liebe Er mitteilen will, Seinem Willen des Mitteilens zuvor. Aber im Geschöpflichen „gründet" die Mitteilung dieser „Fülle" in Gottes Willen und Vollmacht der Mitteilung: und so „Leib Christi" in „Hierarchischer Kirche". Darum haben beide, „Hierarchische Kirche" und „Leib Christi", die Richtung, immer mehr in jener Einheit zu erscheinen, in der Sie aus Gott entspringen. Das ist in einer ersten Stufe der Näherung das Sakramentale: wie Amt (in der Stufung und gegenseitigen Zuordnung der „sakramentalen Charaktere") und Leben (in der „Fülle" des „Leibes Christi" als sakramentaler Fülle) im Sakramentalen sich durchdringen

und hierin „Hierarchische Kirche" und „Leib Christi". Diese Näherung vollendet sich, da beide im Höchstmaß zu „Welt" werden: indem Sendung und Vollmacht der „Hierarchischen Kirche" in Sendung und Vollmacht des „(gewöhnlichen) Menschen mitten in der (profanen) Welt" kraft der „sakramentalen Charaktere" münden, während das „sakramentale Leben" des „Leib Christi" eine „sakralisierte Welt" zum Sinnziel hat. So steht im letzten Sinnziel von „Hierarchischer Kirche" und „Leib Christi" die „Welt": Welt in der „Vollmacht Gottes" und Welt als „Fülle Gottes": Souveränität und Glorie. Das aber ist bereits unmittelbar zum „Gott alles in allem" der Endzeit: daß in der vollendeten Welt die ursprüngliche Einheit des „gründenden" und „füllenden" Liebes-Willens Gottes zu höchstem Abbild erscheine: Ein Gott der Souveränität und Glorie in Einer Welt der Energie dieser Souveränität und strömenden Fülle dieser Glorie.

# Eikon in den Schriften des hl. Athanasius.

Von Johann Bapt. Schoemann S. J.

Nicht nur die Erforscher griechischer Philosophie[1] oder Religionsgeschichte[2], auch der Erklärer der Hl. Schrift[3] muß wissen, daß das Wort εἰκών reich ist an Bedeutungen, die, obwohl sie sich z. T. zu widersprechen scheinen, dennoch alle denselben Grundgedanken enthalten: Teilhabe des Abbildes am Urbilde. Doch, was teilhat am Urbild, kann wesenloser Schein sein, aber auch ein dem Urbild wesensgleiches Sein und jede neue Stufe des Seins zwischen diesen äußersten Enden. Weil der griechische Bildgedanke in der heutigen theologischen Literatur viel beachtet wird: in der Sakramentenlehre[4], in der Kontroverstheologie[5], in der Erforschung östlicher Frömmigkeit[6], in der Deutung der Gedankenwelt Meister Eckeharts[7], wird es vielleicht willkommen sein, einmal den *ganzen Bedeutungsreichtum des Wortes* εἰκών bei einem großen Kirchenvater vor den inneren Blick zu bekommen. Denn scheint dies auch zunächst nur den Sprachforscher anzugehen, so kann näheres Zusehen doch wohl erkennen lassen, daß solche Wortbedeutungsforschung notwendige Vorarbeit leistet für ein sachgerechteres Verständnis der Vätertheologie, daß im besonderen eine immer noch nicht befriedigend gelöste Frage der theologischen Anthropologie des hl. A. auf diesem Wege zum mindesten neu beleuchtet werden kann. In 9 Abschnitten soll darum aufgezeigt werden, was das Wort εἰκών in seinen Schriften bedeuten kann: Vom wesenlosen Schein des Schattenbildes bis zu dem Bild im höchsten Sinne, dem Bild des Vaters, dem Logos, und dem Bild des Logos, dem Hl. Geist.

---

[1] H. Willms, εἰκών. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Philon von Alexandria. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit, Münster 1935. (Die folgenden Literaturangaben wollen nicht vollständig sein; es wird jeweils nur das charakteristischste und neueste Werk genannt.)

[2] K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg 1939; Griech. Wörter: εἰκών.

[3] Kittel, Theologisches Wörterbuch 2, 1935, 378—396; 378 Anm.: Lit. zur Imago-Lehre in der heutigen protestantischen Theologie.

[4] G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937, 43 ff.; 95 ff.

[5] E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937, 81 ff.; Beilage I.

[6] R. Pabel, Athos der hl. Berg, Münster 1940, 46 ff.

[7] W. Bange, Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein, Limburg 1937, 280: „Die Darstellung seiner Mystik müßte sich gerade seiner Imago-Lehre besonders zuwenden."

Mögen sich auch die ersten Abschnitte mehr philologisch geben, so können doch auch die dort berührten Bedeutungen in theologisch wichtigen Stellen vorkommen, vor allem aber wird, wie mir scheint, die Bildtheologie des hl. A. hintergründiger und damit verständlicher in diesem ganzen Wortbedeutungszusammenhang. Der kleinen Untersuchung zu Grunde gelegt sind die heute allen Forschern als sicher echt geltenden Schriften[8]. Da ich meine eigenen Materialsammlungen nachprüfen konnte an Notizen, die mir P. G. Müller S. J. freundlichst zur Verfügung stellte, so ist wohl eine Gewähr dafür gegeben, daß keine bedeutsame Stelle übersehen wurde[9].

I. εἰκών im Sinne von: nur ein Bild, d. h. etwas Wirklichkeitsfremdes, Wesenloses. „Die Verstorbenen, von denen die Heiden glaubten, sie existierten überhaupt nicht mehr, prägten sie in Bildern aus, um sich beim Anblick des wesenlosen Scheines, den ihnen das Bild vermittelte, über ihr Nicht-mehr-sein zu trösten"[10]. „Wenn einer bei taghellem Sonnenschein in ungeschickter Weise ein Stück Holz bemalte, das nicht einmal einen Schein von Licht hätte, und sagte: ‚Dies Bild ist die Ursache des Lichtes', dann würde die Sonne sagen: ‚Ich allein bin das Tageslicht und außer mir gibt es kein anderes Tageslicht', so sagte Gott (Deut 32, 39): ‚Ich allein bin Gott' ..."[11]. Wie die Götter selbst, so sind auch die Götterbilder etwas Wesenloses, die Bilder von Vierfüßlern, Kriechtieren und Vögeln[12], die Bilder von Menschen, welche die Hellenen verehren[13]. εἰκών in diesem Sinne steht im Gegensatz zu ἀλήθεια und ist fast gleichbedeutend mit σκιά: „Der Tempel Salomons war eine εἰκών des Hauses, das sich der Logos im Schoße der Jungfrau erbaute. Als aber die ἀλήθεια erschien, hörte die εἰκών auf. Davon sprach Christus Joh 2, 19; die Juden aber nahmen die εἰκών für

[8] PG 25—27; H. G. Opitz, Berlin, 1934—1940. — Nicht untersucht wurden die Expositiones in Psalmos, da hier ja immer noch nicht Echtes von Unechtem gesondert ist; vgl. J. Lebon, RevHistEccl 31 (1935) 309 Anm. 5. Verglichen wurde die Sonderausgabe: De Inc. Verbi von A. Robertson, 4., London 1910; die Sonderausgabe Orationes contra Arianos von W. Bright, Oxford 1873 war mir nicht zugänglich. — In den von Diekamp veröffentlichten Fragmenten (Or. christ. Anal. 117 [1938]) kommt εἰκών nicht vor.

[9] Dem baldigen Erscheinen des Athanasiuslexikons von P. G. Müller (Gruyter, Berlin), dessen Drucklegung begann, sehen Philologen wie Theologen mit Interesse entgegen.

[10] C. gent. 25, 24 A.

[11] Or. c. Ar. III 26, 336C f.

[12] C. gent. 25, 40 A.

[13] Vit. Ant. 26, 948A.

die ἀλήθεια“[14]. An einer andern Stelle hat εἰκών eine verwandte, aber schon zu der nächsten hinüberleitende Bedeutung: Wir müssen die menschlichen εἰκόνες („zeugen“ und „gezeugt werden“), die Sinnesvorstellungen, ablegen — sie sind nicht das Eigentliche — und hinaufsteigen zu dem Vater, der den Sohn in ganz anderer Weise „zeugt“[15].

II. Eine εἰκών nennt A. einen Vergleich, der etwas Geistiges oder weniger Anschauliches verdeutlicht. „Wir wollen dies ἐπὶ εἰκόνος sehen“: Der νοῦς meistert die Sinne wie der Musiker die Saiten der Leier[16]. „Das Gesagte sei ὡς ἐν εἰκόνι“: Der die Harmonie des All wirkende Gott gleicht dem Dirigenten eines gemischten Chores[17]. „Nach der oben gebrauchten εἰκών“, von der Sonne, die zu dem „Gemälde“ der Sonne sagt: Ich allein bin das Tageslicht[18]. So wird εἰκών gleichbedeutend mit παράδειγμα: „Weil außer dem Vater niemand den Sohn sieht, geben uns die hl. Schriftsteller Vergleiche aus der Sinnenwelt: Strahl, Quelle ...“[19]. „Derartige παραδείγματα und εἰκόνες stellte die Schrift hin, damit wir aus ihnen das der menschlichen Natur unerfaßbare Wesen Gottes ein ganz klein wenig und dunkel erkennen, soweit es zugänglich ist“[20]. Gleichbedeutend mit παράδειγμα, kann εἰκών geradezu die Bedeutung gewinnen: ein Beispiel aus der Hl. Schrift, eine Vergleichsstelle, die einen Einwand widerlegen soll[21]. Ferner die Bedeutung Vorbild: „Die Hl. Schrift pflegt, was Tiere tun, für Menschen εἰς εἰκόνας καὶ παραδείγματα λαμβάνειν“ („Nolite fieri *sicut* equus et mulus“: Ps 31, 9), um ihr sittliches Verhalten zu verdeutlichen, als abschreckenden Vergleich; aber auch umgekehrt: τῶν θείων εἰκόνας („Werdet barmherzig *wie* euer Vater ...“: Lk 6, 36), als *Vorbild*[22]. Dies berührt sich schon mit der nächsten Bedeutung.

III. Die εἰκών ist Verkörperung von etwas, das geistig, das den Sinnen unzugänglich ist. „Christus hat nicht

[14] Or. c. Ar. IV 26, 520 B/C. — Hebr. 10, 1 hat εἰκών geradezu die entgegengesetzte Bedeutung: Das Gesetz hat nur mit der σκιά nicht aber mit der εἰκών (dem Wesen) der Dinge zu tun; vgl. Theol. Wörterb. 2, 393, 26 f.

[15] De syn. 26, 785 A/B.

[16] C. gent. 25, 61 D f.

[17] ebd. 85 B.

[18] Or. c. Ar. III 26, 337 B.

[19] Decr. Nic. 25, 436 C ff.; Opitz II 1, 10, 32 ff.

[20] Or. c. Ar. II 26, 216 B; vgl. or. III 352 C.

[21] ebd. or. II 181 D; 420 A/B.

[22] ebd. or. III 361 A—C; vgl. 368 A, C; 372 B. Epist. heort. II 2; 26, 1367 C; vgl. auch: A. Heitmann: Imitatio Dei, Rom 1940.

nur gelehrt, sondern getan, was er lehrte, damit jeder, es wie in einem Bilde schauend, empfange τὸ παράδειγμα τοῦ ποιεῖν; er hat die Lehre in sich ausgeprägt"[23]. Die ganze Hl. Schrift[24] ist Lehrerin der Tugend und des wahren Glaubens, das Psalmenbuch aber ἔχει τὴν εἰκόνα πως τῆς διαγωγῆς τῶν ψυχῶν[25]. In den Psalmen finden wir die eigenen Seelenregungen und Seelenstimmungen verkörpert, finden wir ausgedrückt, wie ein reuiger Sünder, ein betrübter Mensch ... betet, eine εἰκὼν τῶν λόγων[26]. Die Psalmen sind wie ein Spiegel, damit wir uns selbst und die eigenen Seelenregungen darin beschauen, sind τύποι καὶ χαρακτῆρες ἡμῶν[27], sind εἰκὼν καὶ τύπος der ausgeglichenen Seele[28]. In der Jungfräulichkeit haben wir eine εἰκὼν der Heiligkeit der Engel[29]. Die „Thalia" des Arius ist eine εἰκὼν κακῶν, eine Verkörperung des Bösen[30]. Was räumlich oder zeitlich fern ist, wird in der εἰκὼν sichtbar, anschaubar. Das Verlangen abwesender Menschen tritt in einem anwesenden in Erscheinung, πόθου εἰκὼν[31]. Was einst geschehen soll, wird schon jetzt in einer εἰκὼν sichtbar, unsere Auferstehung in der Auferstehung Christi[32]. Der Kaiser Konstantius[33] ist eine εἰκὼν des Antichristen, den A. nach Daniel 7 beschreibt[34]. Zweimal[35] verwendet A. Röm 1, 23, wo ὁμοίωμα „Abbild" und εἰκὼν „Urbild", das Original dieses Abbildes, also die abgebildete Sache selbst und ihre Gestalt bedeutet[36]. „Die Häretiker, die sich statt Christen Arianer nennen, vertauschen den Namen des Herrn der Herrlichkeit mit dem Abbild ὁμοίωμα) der Gestalt (εἰκὼν) eines vergänglichen Menschen. Die Arianer, die Gott (den Logos) Men-

---

[23] Epist. ad Marcell. 27, 25 A; vgl. Or. c. Ar. I 26, 117 B. Epist. heort. II 5; 26, 1369 C.

[24] Der Gedanke des Origenes, daß die Hl. Schrift ein unvollkommenes, schattenhaftes Abbild des menschgewordenen Logos sei (vgl. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, 136 Anm. 17), ist mir bei A. nicht begegnet. A. hat Origenes gelesen: Ep. ad Serap. IV 26, 649 B.

[25] Ep. ad Marc. 27, 25 C.

[26] ebd. 22 C/D f.

[27] ebd. 24 B/C; D.

[28] ebd. 40 B.

[29] Apol. ad Const. 25, 640 A.

[30] Or. c. Ar. I 26, 32 B.

[31] Apol. c. Ar. 25, 408 A (Brief Konstantins); Opitz II 1, 166, 27.

[32] C. Apoll. (gilt als unecht) II 26, 1157 A.

[33] Kostyllios ist Verkleinerungsform für Konstantius: Opitz.

[34] Hist. Ar. 25, 781 C, 792 A; Opitz II 1, 224, 4; 228, 14.

[35] ebd. 16 B und 60 A.

[36] Theol. Wörterb. 2, 393, 37 ff.

schen angleichen, vertauschen die Herrlichkeit Gottes ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου".

IV. Damit sind wir schon einer Bedeutung des Wortes εἰκών näher gekommen, die unserm Denken fremd ist, dem antiken Menschen aber geläufig war. „Für diesen ... kann Bild auch bedeuten eine Ausstrahlung, ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantialer Teilhabe (μετοχή) am Gegenstande. ‚Bild' ist nicht als wirklichkeitsfremde, nur im Bewußtsein vorhandene Größe zu verstehen, sondern es hat teil an der Wirklichkeit, ja es ist eigentlich die Wirklichkeit selbst. So bedeutet εἰκών nicht nur eine Abschwächung, gleichsam eine schlechte Nachbildung einer Sache, sondern das Inerscheinungtreten geradezu des Kerns, des Wesens einer Sache"[37]. Diese Bedeutung leuchtet schon auf, wenn die Kinder εἰκόνες ihrer Eltern heißen: „Der Mensch baut ein Haus, zeugt aber einen Sohn; niemand wird sagen, das Haus sei eine εἰκών des Erbauers oder der Sohn sei dem Zeugenden unähnlich, vielmehr wird er zugestehen, daß der Sohn eine εἰκών des Vaters, das Haus aber ein Werk des Baumeisters ist"[38]. Die Eltern sagen: „Was wir erzeugen, ist nicht dem Willen, sondern *uns* ähnlich; wir werden nicht Erzeuger dadurch, daß wir vorher einen Willensentschluß fassen (d. h. wie bei Schaffung eines äußeren Werkes), sondern das Zeugen ist der Natur eigen (d. h. ist naturnotwendige Mitteilung der Natur des Zeugenden an den Gezeugten), da ja auch wir εἰκόνες der Erzeuger (τεκόντων; andere Lesart: τέκνων) sind[39]. Die Kinder sind also εἰκόνες der Eltern, weil sie mit ihnen die spezifisch gleiche Natur haben, oder besser: weil sie teilhaben an der Mensch-Natur, wie die Eltern. εἰκών in der Bedeutung: Gleichheit zwischen Urbild und Abbild begegnet uns auch in folgender Stelle: Der Einsiedler Antonius im Gespräch mit griechischen Philosophen (Neuplatonikern): „Ihr nennt die Seele ein Bild des νοῦς und wähnt, sie sei veränderlich (Seelenwanderung). Schließlich laßt ihr noch den νοῦς selbst wegen der Seele veränderlich sein. Denn *wie das Bild, so muß notwendig auch das sein, dessen Abbild es ist", d. h.*

[37] Theol. Wörterb. 2, 386, 29—37; dort auch einiges über die Geschichte des Bildgedankens; doch vgl. G. Söhngen, Scientia sacra, Köln 1935, 118 Anm.: Bei Platon ist das „Teilgenommene" (als Produkt der Teilnahme) stets bloßes „Bild" oder „Schattenbild" (Rep. VII 1—3; 515a—517c) und insofern keine Wahrheit gegenüber dem ansichseienden, allein wahrhaften „Urbild".

[38] Decr. Nic. 25, 437 C; Opitz II 1, 11, 27 ff.

[39] Or. c. Ar. III 26, 465 B.

*das Urbild*[40]. Diesen Satz in der Umkehrung: Wie das Urbild so das Abbild, verwendet A. auch in seiner theologischen Anthropologie.

V. Das All als Abbild des Logos. Gott hat in die Ganzheit[41] der Schöpfung und in jedes einzelne Geschöpf einen Abdruck und ein Erscheinungsbild der Weisheit, des Logos hineingelegt, den Werken der Schöpfung eingeschaffen[42]. Dies Logos-Abbild-Sein der Schöpfung besteht darin, daß sie nicht bloß existiert, sondern καλῶς, auf Gottes würdige Weise existiert[43], daß sie (nach Röm 1, 19 f.) geeignet ist, die Erkenntnis Gottes zu vermitteln[44], daß sie nicht ἄλογος, sondern, teilhabend an dem wahrhaften Logos, der aus dem Vater ist, voll Harmonie und Gesetzmäßigkeit ist[45]. Die Weisheit (der Logos) ist Schöpferin und Bildnerin; ihr Abdruck (τύπος) ist den Werken eingeschaffen als κατ' εἰκόνα τῆς εἰκόνος, als Abbild des eigentlichen Bildes, des Logos, der das Bild des Vaters ist[46]. „Als aber der Logos Mensch geworden war, da wurde Gott von den Menschen nicht mehr erkannt wie früher, durch das in den Werken der Schöpfung wesende Schattenbild der Weisheit, sondern durch die wahre Weisheit selbst, die Fleisch angenommen hatte"[47]. Das All strahlt also die Vollkommenheiten Gottes wider, weil es teilhat an dem vollkommenen Bild des Vaters, das der Logos ist.

VI. Der Mensch als Abbild des Bildes des Vaters, εἰκὼν εἰκόνος[48].

1. Der Mensch in seinem Ursprung: Von sich

[40] Vit. Ant. 26, 948 A.

[41] A. sieht das All als eine Einheit: C. gent. 25, 85 A; or. c. Ar. II 26, 205 B/C; 249 A/B; 317 B. Daß der Logos diese Einheit und Harmonie des Alls schafft, ist ein den griechischen Vätern vertrauter Gedanke; Belege bei E. Mersch, Le corps mystique du Christ, 1936, I 376, Anm. 1.

[42] Or. c. Ar. II 26, 312 B; 313 A; 316 B/C.

[43] ebd. 312 B.

[44] ebd. 313 A.

[45] C. gent. 25, 80—84. — Vgl. Der menschgewordene Logos durchdringt wie ein Sauerteig das All: Belege bei Mersch a. a. O. 377 Anm. 1.

[46] Or. c. Ar. II 26, 316 C. — Ähnliche, aber philosophisch weiter entfaltete Gedanken bei Origines, z. B. PG 14, 568 B/D; Preuschen 4, 324; bei Gregor von Nyssa vgl. Urs v. Balthasar, Der versiegelte Quell, Salzburg 1939, 9.

[47] Or. c. Ar. II 26, 320 A.

[48] Zuletzt behandelt (doch nicht im ganzen Wortbedeutungszusammenhang) von J. B. Berchem im Ang 15 (1938): Le rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après S. Athanase, bes. 210—232: L'image du Verbe.

selbst aus ist der Mensch nicht imstande, den Logos zu *erkennen,* und erst recht nicht, von Gott, d. h. von dem Vater[49], eine Einsicht zu empfangen, weil Gott ungeworden, der Mensch aber aus Nichtseiendem geworden ist, weil Gott unkörperlich, der Mensch aber mit einem Körper gebildet ist[50]. Weil der Mensch nicht immer war, sondern geworden ist, hat er eine vergängliche Natur, ist er naturgemäß sterblich[51], ist er seiner Natur nach nicht imstande, immer *im Dasein zu verharren.* Gott aber bildete ihn nach Seinem eigenen Bilde, dem Logos[52]; er wurde dem Seienden (Logos) ähnlich[53], wurde λογικός[54]; des Menschen λόγος wurde ein Bild des Sohnes Gottes, welcher der Logos ist[55]; der Logos war bei ihm[56], mit ihm[57], wohnte in ihm[58]; er hatte den Logos, die Weisheit in sich aufgenommen[59]; ein Abdruck der Ewigen Weisheit wurde ihm eingeschaffen[60]. Der Mensch hatte teil an der Seinsmächtigkeit des Logos[61], war gleichsam im Besitz von Schattenbildern des Logos[62]. Durch diese *Gnade,* die ihn vor allen logos-losen Lebewesen auszeichnet[63], wurde der Mensch befähigt, das Seiende zu schauen und zu verstehen, die eigene Ewigkeit zu erwägen und zu *erkennen;* denn weil ihn nichts an der Erkenntnis des Göttlichen hinderte, schaute er immer in seiner Reinheit, in dem reinen *Spiegel* seiner Seele, das Bild des Vaters, den Gott-

[49] Θεὸς schlechthin bedeutet bei A. immer die erste Person der Trinitas; vgl. Berchem a. a. O. 219, Anm. 2.

[50] Inc. Vi. 25, 113 D f.; zu Grunde liegt offenbar der platonische Gedanke: Nur Gleiches kann Gleiches erkennen.

[51] Inc. Vi. 101 B; 104 B/C.

[52] ebd. 101 B: κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν; 116 A: ποιεῖ ... κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ'ὁμοίωσιν; c. gent. 25, 5 C: κατ'ἰδίαν εἰκόνα; ebd. 68 D: κατ'εἰκόνα ... Θεοῦ πεποίηται, καὶ καθ'ὁμοίωσιν γέγονεν; vgl. Gen 1 26 f.: „Kaum ein Satz des AT wird in der alten Christenheit so oft zitiert wie Gen 1, 26 f.": K. Prümm a. a. O. 64.

[53] Inc. Vi. 104 C.

[54] 101 B; 105 C; 116 C. Im Vergleich zum Menschen sind die Tiere und die andern Geschöpfe ἄλογα ebd. 101. Vgl. or. c. Ar. 26, 312 C. Ähnliche Gedanken bei Origines: Lieske a. a. O. 110 Anm. 44; 111 Anm. 48.

[55] Or. c. Ar. II 26, 312 B.

[56] Inc. Vi. 25, 104 B: παρουσίᾳ.

[57] ebd. 105 A: μετουσίας ... διὰ τὸν συνόντα Λόγον.

[58] Or. c. Ar. II 26, 276 C; 273 B. — Vgl. Origenes: Lieske a. a. O. 114 Anm. 63: Zur griechischen Logosinexistenzidee.

[59] ebd. 312 C: δεδικτοί.

[60] ebd. 313 A: τύπος.

[61] Inc. Vi. 101 B: μεταδούς ... τῆς τοῦ ἰδίου Λόγου δυνάμεως; ebd. 116 A; c. gent. 25, 5 C: ἔχων τὴν ... ἐκ ... Λόγου δύναμιν.

[62] Inc. Vi. 101 B: ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ Λόγου.

[63] ebd. 116 D: ἡ κατ'εἰκόνα χάρις; 116 A; 104 C; 108 D; c. gent. 5 C; or. c. Ar. II 26, 292 C. Inc. Vi. 101 B: ἄλογα ζῶα.

Logos, dessen Abbild er geworden war[64], und in dem Logos den Vater[65]. Durch diese Gnade (daß er Abbild des Bildes des Vaters war) — es war eine Gnade von außen, sie war mit dem Körper nicht zusammengefügt[66] — wurde er dazu ausgerüstet, seine naturgemäße Vergänglichkeit unwirksam zu machen, von sich fernzuhalten, *unvergänglich* zu bleiben[67], in der Seligkeit, d. h. im Ewigen Leben, dem *Leben Gottes* zu verharren[68], gottgemäß, wie Gott[69], in frohem Verkehr mit Gott[70], mit den Heiligen, d. h. den Engeln[71], das wahre, eigentliche[72], das leidlose, wahrhaft selige, *unsterbliche*[73] Leben zu leben. Diese ganze Lehre verdeutlicht A. durch einen Vergleich: Wie wenn ein Königssohn, dessen Vater eine Stadt bauen wollte, seinen Namen auf jedes der entstandenen Werke eingraben ließe, um dadurch, daß auf jedem der Bauwerke sein Name erglänzt, ihr *Bestehenbleiben* zu sichern und um durch den Namen (den er auf den Bauwerken eingraben ließ) die *Erinnerung* an ihn und seinen Vater wachhalten zu können[74].

Worin besteht also nach A. das ursprüngliche Abbild-Sein des Menschen? In Erkennen und Leben. Welche Erkenntnis aber meint er, die Vernunft- oder die Glaubenserkenntnis? Welches Leben, das natürliche oder das übernatürliche, die Unsterblichkeit des Leibes oder der Seele? A. macht offenbar diese Unterscheidungen nicht; er sieht den ursprünglichen Menschen in concreto und sichtet sicher noch nicht, was man später „natura pura" genannt hat. Auch die dogmatisch so wichtige Unterscheidung von Natur und Übernatur kommt im Bereich seiner Bildlehre sicher dem Ausdruck nach nicht vor und selbst der Sache nach, zum mindesten dort, wo er das ursprüngliche Abbild-Sein umschreibt, nur andeutungsweise[75]. Mit dem Blick auf die vernunftlosen Geschöpfe nennt A. schon die Geistigkeit des

---

[64] C. gent. 5 C/D; 8 A; 16 D.
[65] Inc. Vi, 116 D; or. c. Ar. II 26, 312 C.
[66] Or. c. Ar. II 292 C: ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρμοσμένην ...
[67] Inc. Vi. 104 C; ebd. 105 A.
[68] ebd. 101 B.
[69] ebd. 104 C.
[70] c. gent. 5 D.
[71] Denn sie werden der ganzen Menschheit gegenübergestellt. Inc. Vi. 101 B; c. gent. 5 C. — Bei Origines: Engelgleichheit in der Gottesschau (darum auch im Urstand): Lieske 151 Anm. 13.
[72] Inc. Vi. 101 B.
[73] ebd. 116 B; c. gent. 5 D.
[74] Or. c. Ar. II 26, 316 A.
[75] Am klarsten unterscheidet A. Natur und Übernatur, wenn er die biblischen Ausdrücke: zeugen, Kindschaft, Sohnschaft verwertet,

Menschen eine besondere χάρις, einen höheren Grad von λογικὸς-, κατ' εἰκόνα-Sein (auch die vernunftlosen Geschöpfe sind λογικοὶ und κατ' εἰκόνα: siehe oben unter IV.). Mit dem Blick auf die den Menschen überragenden Geschöpfe und auf Gott umschreibt er die ursprüngliche „Gnade" als ein engel-, gottähnliches Leben, ohne ausdrücklich zu sagen, daß dies ein *wesentlich* höheres Abbild-Sein ist als die Geistigkeit des Menschen als solche. Aber er schließt einen solchen Wesensunterschied sicher nicht aus, was sich aus VI, 2. ergeben wird, was aber auch schon seine Bild-Lehre, im Zusammenhang betrachtet, nahe legt: Das Abbild-Sein ist immer Teilnahme am Sein des Urbildes; das „Teilgenommene" (als Ergebnis der Teilnahme) kann bloßes Bild, Schattenbild, wirklichkeitsfremdes Sein, aber auch die höchste Seinsfülle des Logos sein und alle Zwischenstufen, die sich sicher nicht alle nur graduell unterscheiden[76].

2. Der Mensch in der Sünde. Die Übertretung nahm dem Menschen die Vorzüge weg[77]. Die Seele vergaß, daß sie ein Abbild des Logos war, wurde „außer sich" (ἔξω ἑαυτῆς); sie trat aus dem, was ihr eigen war durch die Gnade (ein Abbild des Bildes Gottes zu sein), heraus, war nicht mehr λογικός, Abdruck des Logos, des wahrhaft Seienden, sondern Abdruck des Nicht-Seienden[78]; der λογικὸς ἄνθρωπος, der Abbild gewordene Mensch, verschwand[79], etwas Fremdartiges (ἀλλότριον) kam zur Seele hinzu[80]. Wie wenn über eine auf Holz gemalte Gestalt von außen ein Haufe von Schmutz kommt und damit das Bild verschwindet[81], so bedeckte sich der Mensch mit dem Schmutz jed-

um die Gnade des Urstandes darzustellen, bes. or. c. Ar. II 26, 272 f., wo er den Akt der Schöpfung und Begnadung durch ein logisches Früher und Später deutlich voneinander abhebt. Vgl. Berchem a. a. O. 227 f.; 222 Anm. 3: Literatur zur Streitfrage über diese Lehre des hl. A.

[76] Für A. sind κατ' εἰκόνα u. καθ' ὁμοίωσιν gleichbedeutend; s. oben Anm. 52; ebenso für Gregor von Nyssa, was ich in anderm Zusammenhang einmal näher nachzuweisen hoffe. Bei Origenes bedeutet ὁμοίωσις die Vollendung der εἰκών in der Gottesschau: Lieske 102 Anm. 11; 118 Anm. 15; 131 Anm. 74. Bei Irenaeus ist das eine auf die Natur, das andere auf die Übernatur bezogen, z. B. Adv. Haer. V 6, 1; 16, 2; ebenso bei Cyrill von Alex., z. B. PG 75, 1013 D. Schon aus diesen wenigen Bemerkungen kann man erkennen, wie ungenügend das ist, was E. Brunner in „Der Mensch im Widerspruch", Beilage I aus der Väterlehre beibringt.

[77] Inc. Vi. 25, 108 D.

[78] C. gent. 25, 16 C/D.

[79] Inc. Vi. 105 C; 117 C/D: ἀλογωθέντων.

[80] C. gent. 68 C/D: συμβεβηκός.

[81] Inc. Vi. 120 C.

weder Begierde, das Abbild, der Spiegel, in dem die Seele vorher das Bild des Vaters sehen konnte, wurde überschüttet von dem Schmutz der Sünde, war nicht mehr rein und glänzend[82]; sie sah nicht mehr mit der Seinsmächtigkeit des Logos, der vorher in ihr war, den Gott-Logos, der ihr Urbild war. Verflochten in körperliche Begierden, verhüllte sie den *Spiegel* in ihr, durch den allein sie das Bild des Vaters sehen konnte[83]. Der Mensch von den Lüsten und den Trugvorstellungen der Dämonen besiegt, hob das Haupt nicht mehr empor zu der Wahrheit, schien nach seinen Lebensgewohnheiten nicht mehr λογικός zu sein, sondern ἄλογος; der dämonische Trug überschattete alles und verdeckte die *Erkenntnis* des wahren Gottes[84]. Er wurde überwältigt in die ihm naturgemäße *Vergänglichkeit* hinein und der Gnade beraubt, ein Abbild des Logos zu sein[85]. Der Tod hatte Macht über ihn[86]. Er entlief dem Zusammenleben mit den Heiligen, den Engeln[87]. Doch auch der *gefallene Mensch kann* noch aus den Werken der Schöpfung *den Schöpfer erkennen,* er bleibt frei und *verantwortlich*[88], er behält also sein Geistsein, das Abbild-Sein, das ihn über alle vernunftlosen Geschöpfe emporhebt, durch das er aber auch als Geistperson in Verbindung mit Gott steht. Auch für A. ist „der Mensch im Widerspruch" nicht ein für sich bestehendes, in sich geschlossenes, rein innerweltliches Wesen[89], aber ebenso sicher verliert nach A. der Mensch durch die Sünde sein eigentliches, qualitativ höheres Abbild-, λογικός-Sein, sein engel-, gottähnliches Leben. Der Sache nach kennt er also die von späterer Theologie genauer entfaltete Lehre von Natur und Übernatur[90].

---

[82] C. gent. 68 C/D.

[83] ebd. 66 C/D.

[84] Inc. Vi. 117 C; Ep. heort. 26, 1367 C; vgl. c. gent. c. 8 und 9. — Nach Origenes wird die geistige, besonders die religiöse Erkenntnis durch die Sünde getrübt und vom Teufel verdunkelt: Lieske 108.

[85] Inc. Vi. 108 D: τὴν τοῦ κατ'εἰκόνα χάριν. — Nach Origenes verliert der Mensch durch den Abfall die Logosschönheit: Lieske 102.

[86] ebd. 105 C.

[87] C. gent. 5 D.

[88] C. gent. 60 C. ff. Inc. Vi. 117 A. — Auch nach Origenes verliert der Mensch nicht die ganze Logosabbildlichkeit: Lieske 102.

[89] Wie übrigens für die ganze katholische Überlieferung, die ja in Übereinstimmung mit Röm 1 und 2 eintritt für eine natürliche Gotteserkenntnis und ein natürliches Sittengesetz, das sie auf den einen persönlichen Schöpfergott zurückführt. Wie sehr E. Brunner die katholische Lehre von der „Natur" mißversteht, zeigt gut H. Volk, E. Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen, Emsdetten 1939, bes. 183 ff.

[90] Wenn Tixeront, Histoire des Dogmes, Paris 1921, II 138

3. Die Erneuerung des Menschen nach dem Bild des Vaters: Was einmal in Gemeinschaft mit dem Bilde Gottes gelebt hatte, durfte nicht zugrunde gehen. Gott mußte[91] es wieder erneuern. Wenn ein Bild, das auf Holz gemalt war, durch Schmutz entstellt wurde, wirft man das Holz nicht fort wegen des Gemäldes, das sich darauf befand, sondern man erneuert das Bild. Wie aber geschieht die Erneuerung? Das Urbild, nach dem man das Bild gemalt hatte, muß hervorgeholt werden, damit man nach ihm das entstellte Bild erneuere. So mußte auch das Bild Gottes Selbst, der Logos, gegenwärtig werden. Durch Menschen hätte die Erneuerung nicht geschehen können, denn sie sind ja Abbilder des Bildes; aber auch nicht durch Engel, denn auch diese sind nicht Bilder; Bild Gottes ist allein der Logos. Daher wurde der Logos Gottes Selbst gegenwärtig, um als Bild des Vaters den Menschen, das Abbild dieses Bildes, von neuem zu schaffen. Als Jesus zu den Juden sagte: Wenn einer nicht von neuem geboren wird ... (Joh 3, 5), da meinte er nicht die Geburt aus einer Frau, wie die Juden vermuteten, sondern er wies damit hin auf die ψυχή[92], die in dem Abbild-Sein (ἐν τῷ κατ' εἰκόνα) von neuem geboren ist und von neuem geschaffen wurde[93]. Nun empfing aber der Mensch diese Gnade nicht mehr von außen wie Adam (vgl. Anm. 66); denn sonst hätte er sich wieder vom Teufel überreden lassen, Entstellung und Erneuerung des Bildes würde sich immerfort bis ins Unendliche wiederholen. Der Mensch empfing darum die Gnade als eine mit seinem Körper zusammengefügte[94]; die Menschen wurden in dem Menschgewordenen als σύσσωμοι zusammengefügt und zusammen verbunden[95]. Der Logos nahm den geschaffenen menschlichen Leib an, um diesen zu erneuern und in sich Selbst göttlich zu machen (ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ) und so alle

---

von einer „confusion" bei A. spricht, weil er das Gnadenleben „progressivement" verloren gehen lasse, so ist dies doch wohl ein zu scharfer Ausdruck. Gewiß unterscheidet A. nicht scharf genug Glaubens- und Vernunfterkenntnis; aber an der von T. angeführten Stelle meint er doch wohl die Erkenntnis Gottes, nicht die ursprüngliche Gerechtigkeit. Vgl. Berchem a. a. O. 218 ff.

[91] Ob nicht dies ἔδει ein schwacher Nachklang ist des Gedankens von Origenes: Die ψυχή ist Absturz des Geistes und drängt von selbst wieder zur Vollendung? Lieske 126 Anm. 51; 133 § 1, 1.

[92] Bei Origenes ist die ψυχή Degradation des νοῦς, der Träger des Logosabbildes ist, und nicht die ψυχή: Lieske 103 ff. Auch bei A. ist der νοῦς der Träger: Ep. ad Serap. I 26, 553 C.

[93] Inc. Vi. 25, 120 B—D; vgl. 129 D.

[94] Or. c. Ar. II 26, 292 C.

[95] ebd. 305 A.

Menschen in das Himmelreich einzuführen nach Ähnlichkeit mit dem Logos (καθ' ὁμοιότητα)[96]. In dem so erneuerten Bild können die Menschen Gott wieder *erkennen*[97]. Aus den Werken, die der Logos mit seinem menschlichen Leib wirkt, können sie den im Leib erschienenen Logos erkennen und durch Ihn den Vater[98]. Gott wollte nicht mehr wie früher erkannt werden durch ein Schattenbild des Logos, das in den Geschöpfen war, sondern Er ließ den Logos Fleisch annehmen und Mensch werden. Die wahre Weisheit Gottes Selbst, die sich früher durch ihr eigenes Bild in den Geschöpfen offenbarte und durch Sich den eigenen Vater, enthüllte sich später, als sie Fleisch wurde, noch mehr[99]. Der Logos nahm sich einen Leib, damit dieser Leib, teilhabend an dem allerhabenen Logos für *alle* dem Tod Genüge tue und wegen des in ihm wohnenden Logos *unvergänglich* verbliebe, damit künftig die Vergänglichkeit von *allen* ablasse infolge der Gnade der Auferstehung. Weil Er durch das Gleiche (διὰ τοῦ ὁμοίου), durch den *einen* Leib mit *allen* zusammen war (συνών), hat er *alle* mit Unvergänglichkeit bekleidet in der Verkündigung von der Auferstehung: wie wenn ein großer König in eine große Stadt käme und in *einem* ihrer Häuser wohnte, eine solche Stadt als *ganze* großer Ehre gewürdigt wäre und kein Feind und Räuber mehr sie anfiele und zerstörte[100]. Durch die Menschwerdung also bekam die *ganze* Menschheit auf neue Weise Teil am Logos, wurde auf neue Weise Bild des Bildes. Besonders aber ist die *Kirche* Ausdruck (τύπος) und *Bild* des Logos, so daß der Herr zu Saulus, der die Kirche verfolgte, sagen konnte: Warum verfolgst du *mich:* Apg 9, 4[101]. A. benützt also auch den Bildgedanken, um die sog. physische Erlösungslehre darzustellen, die viele Väter, von Irenaeus[102] bis zu Leo dem Großen, besonders die Griechen, ausgebildet haben. Indem der Logos aus Maria eine individuelle menschliche Natur annahm, hat er die ganze menschliche Natur geheiligt und den Hl. Geist, der das Bild des Logos ist[103], in das ganze Menschengeschlecht eingeführt[104]. Nach

[96] ebd. 296 A; 248 B. — [97] Inc. Vi. 120 B.
[98] ebd. 121 D. — [99] Or. c. Ar. II 320 A.
[100] Inc. Vi. 112 A/B; vgl. or. c. Ar. III 26, 396 A: λογωθείσης τῆς σαρκός.
[101] ebd. or. II 316 B; eine gelegentliche Bemerkung, die nicht weiter ausgeführt wird.
[102] Auch Origenes: Lieske 119.
[103] Belege unten IX.
[104] Auch Taufe, Tod, Auferstehung Christi wirken nach A. die objektive Erlösung; vgl. Berchem a. a. O. 543—558.

dieser Lehre ist die Menschwerdung nicht bloß deshalb Anfang der Erlösung, weil dadurch eine Person da ist, die durch ihr Tun die Erlösung de condigno verdienen kann, vielmehr deswegen, weil durch die Menschwerdung schon das ganze Geschlecht vergöttlicht ist in seinem Haupte, dem „allerhabenen Logos" (ὁ ἐπὶ πάντων Λόγος). Diese Vergöttlichung strebt darnach, sich in alle einzelnen Glieder des Menschengeschlechtes auszubreiten, wenn diese nicht verhindern, daß sie sich ihnen mitteilt. Zur Darstellung dieser subjektiven Aneignung der Erlösung hat A., soweit ich feststellen konnte, den Bildgedanken nicht benützt[105]. Eine Untersuchung der dem Wort εἰκών bedeutungsverwandten Wörter wie εἶδος, τύπος, χαρακτήρ, ὁμοίωσις, θείωσις würde wohl für diese Seite der theologischen Anthropologie ebenso wenig ergeben. Was uns von A. Schriften erhalten ist, hat mehr apologetisch-theoretischen als aszetisch-praktischen Charakter. Origenes dagegen verwendet auch den Bildgedanken, um die Stufen im Prozeß der Vervollkommnung vom bloßen λογικὸν εἶναι zur Gottesschau in Glaube, Gnosis und Gottesliebe darzustellen, um zu zeigen, wie der Mensch sich selbst vervollkommnet in der Logosabbildlichkeit und in Erkenntnis und Liebe wächst[106]. Überhaupt wirkt die ganze Bildlehre des hl. A. nur wie ein schwacher Nachhall der „Logosabbild-Theologie" des Origines.

VII. Die Engel sind nicht εἰκόνες Gottes oder des Vaters[107]. Dies ist allein der Logos[108]. A. nennt sie auch nie εἰκόνες εἰκόνου oder κατ' εἰκόνα wie die Menschen, aber *sachlich* sagt er dasselbe von ihnen aus, wenn er lehrt, sie hätten teil am Logos[109], oder sie, die aus sich veränderlich waren, seien durch die Gnade des Logos unveränderlich geworden, d. h. unsterblich[110]. — Der Teufel war ein ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως[111]; er stürzte aber vom Himmel wie ein Blitz; nun hat er nicht einmal Gewalt über Schweine (Mt 8, 31), um wieviel weniger über die nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen[112].

---

[105] In c. gent. 65 B—69 A redet er doch wohl von natürlicher Gotteserkenntnis. — In der unechten Schrift Contra Apollinarium finden sich wenigstens einige Andeutungen nach dieser Richtung, 26, 1101 A/B; 1148 C ff. Die Schrift ist unecht, „der Lehrgehalt aber athanasianisch": Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. III, 57.

[106] Lieske 114 ff. — [107] Inc. Vi. 120 B.

[108] Or. c. Ar. II 204 C; 225 A; 252 B; or. III 341 B; 344 A.

[109] ebd. 432 A; vgl. de Syn. 26, 780 A; Berchem 222.

[110] Ad Afros 26, 1041 B; Ep. ad Serap. I 26, 592 B.

[111] Vit. Ant. 26, 888 B.

[112] Ep. ad Serap. I 592 B. — Der Gedanke des Origenes, der böse Mensch sei eine εἰκὼν des Teufels (Lieske 149), ist mir bei

VIII. Der Logos das Bild des Vaters. Weitaus am häufigsten begegnet uns das Wort εἰκών in der Christologie des hl. A., wie schon ein Blick auf die Belegstellen erkennen läßt. Da aber diese seine Lehre durch viele Untersuchungen hinreichend geklärt ist[113], genüge ein kurzer Überblick: Mit Berufung auf 2 Kor 4, 4 und Kol 1, 15 nennt A. den Logos, den Sohn Gottes: *Bild Gottes*[114], Bild *des Vaters*[115], Bild *der Gottheit*[116], Bild der οὐσία des *Vaters*[117], der ὑπόστασις *des Vaters*[118]. Diese Lehre wird von *Arianern bekämpft*[119]. *Gleichbedeutend mit* εἰκών sind: ἀπαύγασμα, γέννημα, εἶδος, ἐμφέρεια, μορφή, ὁμοίωσις, τύπος, χαρακτήρ. *Beiwörter*, die dieses Bild über alle andern Bilder oder Abbilder emporheben: ἀίδιος, ἀληθής, ἀληθινός, ἀμυδρός, ἀναλλοίωτος, ἀόρατος, ἀπαράλλακτος, ἀσώματος, ἴδιος[120], πλήρης, τέλειος.

IX. Das Πνεῦμα ist Bild des Logos, des Sohnes Gottes. „Kein anderer konnte den Menschen mit dem Heiligen Geist zusammenfügen als der Logos, das Bild des Vaters, nach dem wir auch von Anfang an geworden sind: denn Sein (d. h. des Logos) ist auch das Πνεῦμα." Der Hl. Geist ist also der Geist Christi[121]. Von diesem Gedanken

---

A. nicht begegnet, wohl aber bei Gregor von Nyssa, z. B. PG 44, 1145 D.

[113] Z. B. H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. A., Freiburg 1894, 65 ff.: Die göttliche Person des Erlösers; bei Berchem 201 Anm. weitere Lit.

[114] Inc. Vi. 120 B; decr. Nic. 444 C; 445 C; 465 B; or. c. Ar. I 53 C; 56 A; 76 C; 85 B; 108 A; 120 C; 121 A; or. II 204 C; 220 B; 221 C; 225 A; 252 B; 320 C; or. III 344 A; or. IV 472 D; de syn. 708 B; 732 A; (c. Apollin. II 1157 C).

[115] C. gent. 8 A; 16 B; 68 D; 69 A; 81 C; 93 C (2 mal); inc. Vi. 116 A, B; 120 B, C (2 mal); 129 D; decr. Nic. 444 C; 445 B; 449 C; 457 A; 472 C (3 mal); or. c. Ar. I 40 B; 45 C; 53 B, C (2 mal); 56 A (2 mal); 57 A, B (2 mal); 65 B; 80 A; 96 C; 113 B; 121 A; 133 B; 137 C; 140 C (2 mal); or. II 133 B; 208 B; 217 B; 312 B; 320 C (2 mal); or. III 328 C; 332 B; 340 C; 344 A, B, C; 356 C; 384 C; 417 A; 449 A; ep. ad Serap. I 569 A; 577 B; 588 B (2 mal); de syn. 760 C; 781 B; 784 B; 785 C; ep. ad Afros 1037 C.

[116] Or. c. Ar. I 53 B; or. II 240 A; de syn. 721 C.

[117] Decr. Nic. 460 C; or. c. Ar. I 29 A; or. II 292 A; or. III 325 A; de syn. 757 B; 760 A (2 mal); C (3 mal).

[118] Decr. Nic. 465 C; or. c. Ar. I 53 C; or. III 324 A.

[119] Or. c. Ar. I 53 C (2 mal); 56 A (2 mal); B (2 mal); 57 B (2 mal); 76 C; 85 A; or. II 149 B (2 mal); 209 B; 220 C; 225 A; 229 B; or. III 337 C; 341 C; 344 A; de syn. 760 C, D; 785 B.

[120] Zu dem Begriff ἴδιος bei A. vgl. Ch. Haurent, Comment le „Défenseur de Nicée" a-t-il compris le dogme de Nicée, Bruges, 1936; bespr. von B. Altaner in ThRev 36 (1937), 490 ff.

[121] Or. c. Ar. I 113 B; vgl. Röm 8, 9, 11; Gal 4, 6; Phil. 1, 19. — Zu Origenes Lieske 144.

aus ist es nur ein Schritt zu der Lehre vom Hl. Geist als dem Bilde des Sohnes, die A. in den Briefen an Serapion (PG 26) entwickelt. Die εἰκὼν τοῦ υἱοῦ von Röm 8, 29 deutet er auf den Hl. Geist[122]. Bild des Sohnes wird der Geist genannt und Er ist es[123]. Wie der Sohn im eigenen (ἰδίᾳ) Bild, in dem Geist, so ist auch der Vater in dem Sohn[124]. Dieselbe τάξις und φύσις, die der Geist hat inbezug auf den Sohn, hat der Sohn inbezug auf den Vater[125]. Ist der Sohn ungeschaffen, so ist auch der Geist ungeschaffen; denn Urbild und Abbild sind notwendig von gleicher Beschaffenheit[126]. Das Πνεῦμα, Bild des Logos, ist auch τοῦ Πατρὸς ἴδιον[127]. Der Hl. Geist ist auch χρίσμα und σφραγὶς Christi, d. h. Wohlgeruch (πνοή, εὐωδία: 1 Joh 2, 27; 2 Kor 2, 15) und Gestalt (μορφή) Christi; das Siegel drückt den Sohn aus (ἐκτυποῖ), so daß der Gesiegelte die Gestalt Christi hat (Gal 4, 19); wer den Hl. Geist hat, hat den Sohn[128]. Die *eine* Heiligung geschieht ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ[129].

Der theologische Ertrag aus dieser Untersuchung läßt sich kurz so zusammenfassen:

Für die Exegese: A. gibt dem κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν Gen 1, 26 einunddieselbe Bedeutung (Anm. 52); durch gegensätzliche und sinnverwandte Stellen bei A. lassen sich erhellen Röm 1, 23; 8, 29; Hebr 10, 1 (Anm. 31; 122; 14).

Für die Dogmengeschichte: A. sichtet noch nicht die „natura pura" als solche; er scheidet nicht scharf natürliche und übernatürliche Erkenntnis Gottes, Unsterblichkeit der Seele und Unsterblichkeit des Leibes, beides gründet für ihn auf der Teilhabe am Logos, beides ist χάρις; λογικός ist der Mensch als Geistwesen, bezogen auf die untermenschlichen Lebewesen, die ἄλογα ζῶα; λογικός aber ist er im eigentlichen Sinne bezogen auf den Logos, an dessen Erkennen und Leben er teilhat. Bezogen auf den Logos ist selbst das All λογικός, weil es durch seine Harmonie teilhat an der Weisheit des Logos. A. hat noch keine festgeprägte Ausdrucksweise, um Natur gegen Übernatur abzuheben. Doch lehrt er klar: Vernunfterkenntnis und natürliche Gotteserkenntnis, sittliche Freiheit und Verantwortung, also irgendeine persönliche Beziehung des Menschen zu Gott,

[122] I, 588 B; IV, 641 A. — [123] 588 B.
[124] 577 B. — [125] 580 B.
[126] 588 B. — [127] 592 B.
[128] 628 C ff.
[129] 577 C. Diese Formel bei Origenes: Lieske 143 ff.; Christus- und Pneumaformeln bei Maximus Conf.: J. Loosen, Logos und Pneuma ..., Münster 1941, 84; 123.

besteht auch nach der Sünde noch fort; die höhere, engere Teilhabe am Erkennen und Leben des Logos aber, der eigentliche Mensch, wie er von Gott ursprünglich geplant und geschaffen war, wie er aus seinem Ursprung heraus lebte, wurde durch die Sünde zerstört, durch Christus wieder erneuert, neugeschaffen. Doch diese Erneuerung ist nicht bloße Rückführung in den Ursprung, sie ist vielmehr endgültige Sicherung gegen neue Zerstörung, da der Logos durch seinen menschlichen Leib eng und unauflöslich verbunden ist mit dem ganzen Menschengeschlecht. Gegenüber dieser objektiven Erlösungslehre treten in den uns erhaltenen Schriften des A. Gedanken über subjektive Aneignung der Erlösungsgnade, über das eigene Streben des Menschen nach Vergöttlichung stark zurück. In seiner Bildlehre finden sich häufige Anklänge an die Bildtheologie des Origenes (Anm. 24; 46; 54; 58; 71; 84; 88; 91; 102; 106; 129), aber auch Unterschiede (Anm. 24; 52; 85; 92; 112); vor allem aber verwertet A. nicht wie Origenes den Bildgedanken, um das Vervollkommnungsstreben des Menschen darzustellen, ganz zu schweigen von den geringen rein spekulativen Neigungen des großen Glaubenskämpfers A.

Für die spekulative Theologie: Bei A. begegnet uns der griechische *Teilhabegedanke* in allen seinen Abwandlungen: Bild ist Teilhabe am Urbild: Teilhabe im geringsten Grad, wo Teilhabe geradezu umschlägt in ihr Gegenteil: *Schattenbild,* das keine „Wahrheit" hat gegenüber dem ansichseienden, allein wahrhaften Urbild (I), wie es Platon im Höhlengleichnis darstellt; — Teilhabe schon in höherem Grad: *Analogie,* die Dunkles, Unanschauliches hinaufleitet ans Licht, weil sie selbst teilhat am Licht; — der *Vergleich,* der Geistiges, ja Göttliches anschaubar macht (II), die *Harmonie* des All, die hinanführt zur Weisheit des Logos (V); — Teilhabe in noch höherem Grad: *Symbol,* wenn Abbild und Urbild zusammenfallen oder das Urbild im Abbild in Erscheinung tritt: die spezifisch gleiche Natur der Eltern in den Kindern, das Leben Gottes in den „begnadeten" Geistwesen (IV, VI, VII); — Teilhabe im höchsten Grad: Das ὁμοούσιον, da der Sohn numerisch dieselbe Natur hat wie der Hl. Vater und der Hl. Geist numerisch dieselbe Natur wie der Sohn (VIII, IX).

# Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie.

## Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

### 2. Das Sentenzenwerk Prima rerum origo.

Nachdem im vorhergehenden Teil der vorliegenden Arbeit die Priorität der drei großen systematischen Werke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux vor den Sententiae Atrebatenses gezeigt wurde, ist es nun weitere Aufgabe, in die Abhängigkeitsverhältnisse dieser drei ersten uns bekannten systematischen Werke der Scholastik und damit der katholischen Theologie überhaupt etwas mehr Licht zu bringen. Über die Beziehungen zwischen den *Anselmsentenzen und den Sententiae divinae paginae* dürfte heute als feststehend angenommen sein, daß sie nicht vom gleichen Verfasser stammen. Über den inneren Aufbau aber wird man, ohne Widerspruch fürchten zu müssen, sagen können, daß die Sententiae divinae paginae im Aufbau bedeutend folgerichtiger sind als die Sententiae Anselmi mit ihren vielen losen Stücken. Auch ist — das hat der vorhergehende Teil dieser Arbeit bereits erneut gezeigt — das Werk der Sententiae divinae paginae viel kürzer und knapper, dabei aber ebenso weitreichend verfaßt wie die Anselmsentenzen. Dagegen dürfte die dogmengeschichtliche Bedeutung der letzteren weit überragender gewesen sein. Das belegt schon allein ihre so große Verbreitung, mehr aber noch die Einflußkraft, die sie auf so viele der späteren Bearbeitungen der Schule gehabt hat.

Hier soll dem dritten der ersten großen systematischen Werke der Schule noch etwas näher nachgegangen werden: der Entstehung von Prima rerum origo. Lottin hat dankenswerterweise auch dieses Problem neu aufgegriffen[35]. Es handelt sich hier wesentlich um die Frage, *ob die Anselmsentenzen das ursprüngliche Werk sind oder Prima rerum origo.* Denn daß das eine von dem anderen irgendwie abhängig ist, ergibt sich deutlichst aus den vielen ganz gleichen Stellen, die beide Sentenzenwerke aufweisen. Darüber hat es auch nie einen Streit gegeben. Umstritten ist nur die Priorität. Grabmann, der als erster auf das Werk aufmerk-

[35] Aux origines ...: RechThAncMéd 10 (1938) 109—112.

sam machte[36], sah in Pr. rer. or. eine Bearbeitung der Anselmsentenzen[37], während B. Geyer das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis oder doch wenigstens eine gemeinsame Quelle für beide annahm[38]. Ich glaubte, daß Pr. rer. or. unmittelbar auf die Sent. Ans., zum Teil wenigstens, zurückgehe und daß der Verfasser neben diesen Anselmsentenzen andere Quellen eingearbeitet habe, vor allem die von mir gefundene und veröffentlichte Abhandlung über die Erbsünde: Potest queri quid sit peccatum[39]. Lottin sucht nun der Lösung durch die eingehendere Untersuchung des *inneren* Aufbaus der einzelnen Quästionen näher zu kommen. Es ist vor allem die Abhandlung über die Willensfreiheit, die in Pr. rer. or. bedeutend eingehender ist als in den Sent. Ans., die er näher beschreibt. Der Vergleich mit den Anselmsentenzen zeigt ihm die Armut (pauvreté) der letzteren, die oft bis zur vollen Tautologie geht. Deshalb sind etwa nach ihren Untersuchungen die Engel befestigt in der Gnade (confirmati), weil sie eben im Guten verbleiben: Perseverantibus in bono est confirmatum [liberum arbitrium] (Lottin 111). Dazu kommt eine starke Unordnung der Anselmsentenzen, die dazu führt, daß sie mehrmals die gleiche Frage besprechen.

Es sind also im wesentlichen *innere* Kriterien, die Lottin für die Priorität von Pr. rer. or. vor den Anselmsentenzen anführt, während die umgekehrte Annahme von mir durch *äußere* Zeugnisse der Quellenlage belegt worden war. Es ist schade, daß Lottin auf diese Beweisgänge nicht eingeht. So laufen beide Gedankengänge nebeneinander her. Es wird daher unsere Aufgabe sein müssen, sie zu verbinden und auf ihre Tragfähigkeit gegenseitig zu prüfen. Ich darf dabei wohl, um nicht die Kritik in den Vordergrund zu schieben, zunächst die äußere Quellenlage dartun, um dann die inneren Kriterien näher vorzulegen.

1. Die Abhandlung über die Sünde und Erbsünde *Potest queri quid sit peccatum* findet sich, wie bereits gezeigt ist[40], fast ganz in Pr. rer. or. wieder. Sie könnte also ein Auszug aus

---

[36] Schol. Methode II 160 ff.

[37] Ebd. — So auch Fr. Pl. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen 19*.

[38] ThRev 22 (1923) 229 f.

[39] Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, Münster 1936, 171 ff.

[40] Ebd. — Vgl. dort die ausführlich abgedruckten Texte (174 ff.) und die Edition von Potest queri mit den im Apparat angegebenen gleichen Stellen mit Pr. rer. or. (260 ff.).

diesem Werke sein oder Pr. rer. or. hat sie benutzt[41]. Es kommt nach Ausweis der Quellenlage nur die zweite Möglichkeit in Betracht. Denn Potest queri ist ein ganz einheitliches Werk sowohl seinem Inhalt nach in der einheitlichen Auffassung von Sünde und Erbsünde[42], wie auch seiner Form nach. Es sei für das Letztere nur auf das auffallend oft wiederholte „inquam" hingewiesen, wie es sich in den übrigen Teilen von Pr. rer. or. nicht findet[43]. Die einheitliche Auffassung von der Erbsünde fällt umsomehr auf, da in Pr. rer. or. eine Vielfältigkeit deutlich zum Ausdruck kommt. So ist auch Lottin auf Grund seiner eingehenden, vorzüglichen Studien der Auffassung, daß unter allen Quellenfragen der Schule die *Priorität von Potest queri quid sit peccatum* feststehe[44].

Früher ist nun schon belegt worden, daß in den *Anselmsentenzen* sich keine der Stellen findet, in denen Pr. rer. or. die Abhandlung Potest queri benutzt hat. Wären also die Sent. Ans. ein Auszug aus Pr. rer. or., dann müßte man annehmen, daß der Verfasser der Anselmsentenzen diese Stellen alle ohne Ausnahme säuberlich weggelassen hat, obschon sie sorgfältig in Pr. rer. or. eingebaut sind. Ich brachte dafür schon früher eingehende Belege[45]. Hier daher nur ein weiteres Beispiel aus der Lehre von der Erbsünde:

| **Prima rerum origo** (Clm 2598, fol. 30 ff.) | **Quellen** |
|---|---|
| Cum angelum per peccatum cecidisse et primum hominem per peccatum de- | = Sent. Ans. 68, 11—71, 4 |

[41] Die Annahme einer *gemeinsamen Quelle* hat die Schwierigkeit, daß diese im wesentlichen das Aussehen der Sent. Ans. gehabt haben müßte mit Hinzufügen der bisher noch nicht gedeckten Stücke von Pr. rer. or., also vor allem der „Väterquelle". Da diese aber einen ganz eigenen Stil hat durch ihre zahlreichen Väterzitate, kann man sie noch heute an vielen Stellen, wie bereits ausgeführt, deutlich herauslösen. Bei der Sammlereigenart von Pr. rer. or. ist es daher viel wahrscheinlicher, daß Pr. rer. or. diese Stellen aus anderen Sammlungen nahm als aus einer hypothetisch angenommenen erweiterten Form der Sent. Ans.

[42] Siehe die eingehende Inhaltsanalyse in Schrifttum 182 ff.

[43] Vgl. die Edition in Schrifttum 266 ff. — Dieses häufige „inquam" erinnert an den Ps.-Bruno-Kommentar zu den Paulinen (PL 153, 11 ff.), der nichts anderes ist als ein Kommentar unserer Schule. Vgl. Schol 16 (1941) 109.

[44] Les théories du péché originel au XII[e] siècle: RechThAncMéd 11 (1939) 19: Un résultat semble, en tout cas, acquis: la collection Potest queri quid sit peccatum doit être antérieure aux Sententiae Atrebatenses, à la Prima rerum origo, aux Sententiae Anselmi.

[45] Schrifttum 174 ff.

| | |
|---|---|
| licias paradysi et inmortalitem perdidisse constet, inquirendum est, an aliquid sit peccatum ... non enim potest simul et esse et bono prorsus carere. | |
| Augustinus in enchiridion: Nature omnes ... arborem posse oriri. | = Väterquelle[46] |
| Alii sunt qui dicunt peccata esse quasdam accidentales formas ... sed facturam hominis | = Sent. Ans. 71, 5—6 |
| Iuxta Augustinum sic dicentem: Aliud est creatura, aliud natura ... ista procedant tamen. | = Potest queri 262, 31—263, 2 |
| Sunt qui aliter de peccato sentiant ... qua iustitia pereunt. | = Sent. Ans. 71, 7—73, 6 |
| Qua iustitia peccatum in eum qui concipitur ... habere videatur. | = Potest queri 264, 36—265, 11 |
| Quomodo autem de non habentibus peccatum ipsum contrahatur ... remissionem accipit. Vel aliter dici potest: | = Sent. Ans. 73, 7—73, 6 v. u. |
| Quando primus homo peccavit ... coinquinatus est. | = Potest queri 265, 27—31 |
| Sed quibus originale peccatum per sacramenta condonatur ... condonatur. | = Sent. Ans. 73, 6 v. u. — 74, 9 |
| Hanc sententiam Augustinus in primo libro de nuptiis innuere videtur sic dicens: Quod dimissum est in parente ... probaretur. | = Väterquelle; vgl. Clm 22272, fol. 129 |
| Nota, si Adam inobediens prolem dampnavit, sic post penitentiam videtur bonum prolem procreare. Ad quod dicitur, quia | = Fragestellung als Überleitung |
| deus hominum saluti in hoc consuluit ... remissum est. | = Potest queri 266, 11—27 |
| Et videndum, quod quia Deus homini in baptismate peccatum remisit, gratia est ... pena infantium levissima est. | = Potest queri 266, 2—9 |
| Quare autem Deus, cum in aliis partibus magis secundum gratiam operatus sit, in hac vero magis secundum iustitiam, superius dictum est, ubi in peccatis concipi et nasci saluti hominis utile esse iudicamus. | = Potest queri 266, 10—13 |
| Cum autem Deum peccatum condonare dicimus ... crescat. | = Sent. Ans. 74, 9—77, 3 |
| Hugo ribometensis G. andegavensi ... dimitti petimus. | = PL 166, 833—835, 5 |
| Queritur ergo, qua iustitia anima nova creata ... penam esse mitissam. | = Sent. Ans. 77, 4—78, 2 |
| Quod autem nichil meruit, in Jacob et Esau per Apostolum cognoscimus. | = Zusatz |

[46] Siehe zu dieser noch nicht gefundenen Quelle Schrifttum 180 ff. Man kann diese Quelle an manchen Stellen noch deutlich aus Pr. rer. or. herauslösen, da sie sich durch die vielen Väterstellen, die sie bringt, gut von dem anderen Teil der Sammlung abhebt. Ein Beispiel ist abgedruckt in Schrifttum 180, Anm. 68. — Die Augustinusstelle findet sich auch in anderen Werken der Schule, so z. B. in Clm 12668, fol. 12v.

| | |
|---|---|
| Queritur, quomodo peccatum vel corruptio transiret in corpus Ade, cum anima consentiens sola peccasse in eo videatur ... Corpus enim in se nec bonum nec malum vult. | = Zusatz |
| Queritur ergo, cum corpus sit instrumentum anime ... o altitudo divitiarum scientiae et sapientiae. | = Potest queri 266, 28—268, 18 |
| Nota, quod dicunt, quia in corpore propter transgressionis penam humores Ade corrupti sunt ... dicitur trahi et quare. | = Lottin Sentenz nr.49, 50—57 [47] |
| Nota etiam, si per voluntatem anima peccatum contrahit ... non potest liberari. | = Lottin, Sentenz nr. 49, 34—42 |
| Anima pro diversis actionibus diversa nomina sortitur ... sensus est. | Vgl. Alkuin, De ratione animae: PL 101, 644 B-C |
| Quia ergo homo a recto ordine deviavit ... iustificari meruit. | = Sent. Ans. 87, 4—88, 10 |

Diese Zusammenstellung ergibt deutlich die Arbeitsweise des Verfassers von Pr. rer. or. Wir können seine einzelnen Quellen und zugleich die Art der Auswahl und der Benutzung seiner Quellen noch aufweisen. Die Benutzung der Sent. Ans. wechselt haarscharf ab mit dem Heranziehen anderer Quellen, unter denen hier Potest queri, quid sit peccatum den größten Platz einnimmt. Daneben aber finden wir Teile aus den losen Einzelsentenzen der Schule, den Brief Hugo von Ribemont, der in der Schule eine große Rolle spielt[48], und eine Bearbeitung aus Alkuin, De ratione animae, die wir auch sonst in den Quellen der Schule finden[49]. Wesentlich ist, daß ein Überschneiden dieser Quellen an keiner Stelle stattfindet. Wo die eine aufhört, beginnt die andere. Sollte also Pr. rer. or. schon vor den Sent. Ans. entstanden sein, dann muß der Exzerpist, der die Anselmsentenzen aus Pr. rer. or. auszog, genau das Eigenmaterial des Verfassers von Pr. rer. or. herausgespürt haben, wiederum so scharf, daß er auch nicht *ein* Wort aus fremder Quelle mitübernahm. Sollte das der Fall gewesen sein, was aber literarhistorisch und psychologisch nicht annehmbar ist, dann müßten trotzdem die Anselmsentenzen in ihrer wesentlichen Form wenigstens gedanklich schon vorher bestanden haben, da sie das ganze Eigengut des Verfassers von Pr. rer. or. darstellen, zu dem er die anderen Quellen hinzufügte.

Dieser Text zeigt aber noch mehr, wenn man eingehender

[47] Nouveaux fragments ...: RechThAncMéd 11 (1939) 322 f.
[48] Die Überlieferung in der Schule siehe Schrifttum 157.
[49] So etwa Wien, Cod. lat. 854 (Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen 19*) oder Heiligenkreuz, Cod. 236, fol. 64 (ebd. 5*).

seinen Inhalt und seine Form ansieht. Ich greife einen Punkt heraus. Pr. rer. or. bringt mit den Sent. Ans. eine nähere Erklärung des Begriffes: „condonare peccatum": Cum autem peccatum condonare dicimus ... (Clm 2598, fol. 34v vgl. oben; Sent. Ans. 74, 9 ff.). In den Anselmsentenzen steht diese Erklärung und die Überleitung: „Da wir eben davon sprechen, daß die Sünde geschenkt wird" (Cum ... dicimus) ganz logisch. Denn im Satz vorher fällt das Wort „condonare": Partibus in aliam personam transituris peccatum originale *condonatur*. Daher konnte der Verfasser der Anselmsentenzen gut mit dieser Überleitung anschließen: Cum peccatum condonare dicimus. Diese Worte haben in Pr. rer. or. keinen rechten Sinn, da im vorhergehenden nicht von der Schenkung der Schuld gesprochen wird, sondern lange Stellen aus Potest queri und der neuen Väterquelle eingeschoben wurden (siehe oben die Zusammenstellung).

Wir können also als Ergebnis buchen, daß in dieser Lehre von der Erbschuld die Sent. Ans. für Pr. rer. or die Grundlage bilden, denen der Zusammensteller im Aufbau und in langen Stellenauszügen im wesentlichen folgt; daß aber in diese Grundquelle die verschiedensten anderen Quellen eingearbeitet sind, die entweder aus der Schule selbst stammen oder doch eng mit dem Schulgut weitergegeben wurden.

2. Dieses Ergebnis wird nun weiter bestätigt durch die neuen *Einzelsentenzen*, die *Lottin* jüngst veröffentlichte[50]. Ich konnte inzwischen für nicht weniger als fünf dieser neuedierten Sentenzen dartun, daß sie in Pr. rer. or. benutzt wurden[51]. Keine von ihnen steht wieder in den Anselmsentenzen; auch sie hätten also ebenso säuberlich ausgeschieden werden müssen wie die Teile aus Potest queri. Das war hier besonders schwer, weil diese Einzelsentenzen echtestes Schulgut in spekulativer Form enthalten, also innerlich ganz so aufgebaut sind, wie die sonst von den Sent. Ans. übernommenen Stücke.

3. Das gleiche sehen wir bei den *übrigen Quellen*. Als eine solche weitere Quelle wurde bereits früher die *Sakramentenlehre* bezeichnet[52], die sich vielfach in den Werken der Schule lose findet und die ich aus Einzelsentenzen wie auch aus ihrer Einarbeit in die Sent. div. pag. in der Münsterer Überlieferung[53] veröffentlichte[54]. Da hier die Einarbeit in die

[50] Nouveaux fragments 242—259, 305—323. Vgl. dazu Neue Veröffentlichungen: Schol 16 (1941) 105—107.
[51] Neue Veröffentlichungen 106 f.
[52] Schrifttum 173. — [53] Ebd. 229 ff. — [54] Ebd. 283 ff.

Sent. Ans. durch den Verfasser von Pr. rer. or. wiederum ganz deutlich wird, sei kurz diese Stelle vorgelegt.

| **Prima rerum origo** (Clm 2598, fol. 38 ff.) | **Quellen** |
|---|---|
| Quia ergo homo a recto ordine deviavit, penituit Deum fecisse hominem ... quod priores fecerant. | = Sent. Ans. 87, 4—4 v. u. |
| Abrahe primum manifestata est ... iustificari meruit. | = Sent. Ans. 88, 1—10 |
| Quatuor sunt leges, eterna, concessa ... de iustitia Dei. | = Einzelsentenz der Schule[55] |
| Queri potest, an circumcisio illis solis, qui circumdabantur ad remissionem valeret ... sanctificavit. | = Sent. Ans. 89, 3—25 |
| Si ideo Salvator baptizatus est, ut exemplum esset, quare circumcisus prohibuit ceteros circumcidi. Circumcisio preteriti temporis mandatum est ... post Christum non adhuc oportuit carnaliter circumcidi. | = Zusatz |
| Precepit ergo Deus Abrahe, ut circumcideret ... segregaret. | = Sent. Ans. 88, 11—14 |
| Ritus itaque circumcisionis ab Abraham sumpsit exordium ... est Jesu Christi. | = kurzer Zusatz |
| Sed queritur, cum fides iustificet, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, cur providentie divine placuit superinducere circumcisionem ... accessisset meritum. | = Augustinus: Semel immolatus est Christus ed. Weisweiler 282, 18—28 |
| Beda namque testante idem auxilium .. patebat. | = Zusatz der Bedastelle |
| Creditur etiam circumcisio illi populo Dei ideo fuisse data, ut sicut a ceteris gentibus distabat in interiore homine, sic quoque in exteriore homine discerneretur per circumcisionem. | = Augustinus: Semel immolatus est Christus: 283, 3—11 |
| Sacramentum autem, id est sacre rei signum, est illa pellicula, quam prepuciabant Iudei ... exprobantur esse a Iudeis. | = ebd. 288, 25—27 |
| Res autem sacramenti est spiritualis circumcisio, quam significat carnalis, quam spiritualem in die iudicii accipiemus ... sed ut iustus appareret. | = Zusatz |
| Queritur, si sancta atque utilis erat circumcisio, cur debuit mutari ... demonstretur. | = Augustinus: Semel immolatus est Christus: 283, 3—11 |
| Queritur, cur solis masculis imposita sit circumcisio ... mulieribus autem non. | = ebd. 285, 22—286, 3 |
| Que tamen licet non sint circumcise, solempnibus tamen hostiis ab originali peccato purgate sunt. | = ebd. 289, 18—19 |
| In virili membro amputatio peccati ostendi debuit ... ad remissionem. | = ebd. 289, 20—24 |
| In ceteris vero membris non est impleta ... circumcidi. | = ebd. 290, 9—11 |

[55] Vgl. Wien, Cod. lat. 854, fol. 31$^{v}$ f. oder Clm 12668, fol. 27 als Zeichen, daß die Stelle in der Schule gebräuchlich war.

| | |
|---|---|
| Porro octava die circumcisio celebrabatur, quia prius sex huius seculi etates ... et nostra est quandoque perficienda. | = Zusatz |
| Ipse etiam Christus primum circumciditur ... in eternam Ierusalem transferretur. | = Zusatz |
| Petra autem, qua pueri circumcidebantur, Christum significat, de quo apostolus: Petra autem erat Christus. | = Augustinus: Semel immolatus est Christus: 229, 12—13 |
| Queri potest, quomodo vetus lex dicitur cessare ... ut legem bonam implere non possimus. | = Einzelsentenz der Schule: Lottin, Sentenz nr. 22 |
| Abraham genuit (Ysaac) et Ysaac genuit Jacob ... re sibi iuret. | = Sent. Ans. 92, 9—102, 17 |
| Augustinus dicit: Dico autem caritati vestre ... Deus fallentem. | = Väterquelle |
| De votis dicendum est. Votum est voluntaria sponsio animi ... concessionem. | =Sent. Ans. 102, 18—104, 2 v. u. |
| De prophetia. Antequam accedamus ad misterium incarnationis, convenit aliquod prelibare de prophetia, quam prophete predicaverunt. Prophetia interpretabatur visio ... et Sibilla. | = Einzelsentenz der Schule; ed. Lefèvre, Les variations 75 ff. |
| Nunc restat dicere de providentia. Quid est ergo, quod Dominus per Malachiam prophetam dixit: Jacob elegi ... beatificat. | = Sent. Ans. 89, 9. v. u. —90, 2 v. u. |

Es wechselt also auch hier eine Quelle mit der anderen in Pr. rer. or. ab. Die Sammlerart des Verfassers wird erneut sichtbar. Es zeigt sich dabei vor allem wieder, daß keine der feststellbaren neuen Quellen in die Anselmsentenzen übergegangen ist. Sollten diese also erst später als Auszug von Pr. rer. or. entstanden sein, dann hätten wir in diesem Exzerpt das selbständige ursprüngliche Material des Verfassers von Pr. rer. or. und müßten so annehmen, daß die Sent. Ans. wenigstens als geistiges Gut des Zusammenstellers schon vorher bestanden haben. Daß ein Späterer, dem Verfasser Fremder, diese eigenen Gedanken so genau herausgelöst haben soll aus all dem unpersönlichen fremden Gut, dürfte psychologisch kaum annehmbar sein, besonders da die Sent. Ans. in sich ja auch keine geschlossene einheitliche Darstellung sind, sondern eine zusammengestellte Arbeit enthalten. Eine solche loszulösen, war noch viel schwieriger, da die inneren Kennzeichen der Zusammengehörigkeit ausfallen. Wir kommen also wiederum zu unserem Ergebnis: Pr. rer. or. nimmt als Urquelle die Sent. Ans. und erweitert sie durch Hinzufügen von vielerlei Quellen zu einem vollständigeren Werk.

4. Diese Quellenlage ergibt sich endlich aber nicht nur aus der großen Zusammenstellung der Quellen; sie zeigt sich auch in einer Reihe kleiner, aber desto bezeichnenderer *Einzelheiten*. Auf einige sei hingewiesen.

So verrät sich die Einarbeit der verschiedenen Quellen, obschon sie im allgemeinen sehr kunstvoll vollzogen wurde, doch an einigen Stellen durch nicht ganz ausgeglichene *Übergänge*. Das ist etwa der Fall bei der Frage, wie Gott die Erbsünde auch jenem Kind geben könne, das von getauften und so bereits gerechtfertigten Eltern geboren werde. Hier heißt es: *Qua iusticia* pereunt. *Qua iustitia*. Die Lösung dieser unschönen Wiederholung zeigt die Quellenlage. Es ist zunächst eine Stelle aus den Sent. Ans. genommen, welche die Frage stellt: Sed dicit aliquis: Merito illi dampnantur, qui ex parentibus originali peccato obnoxiis nascuntur; ex his autem, in quibus originalis macula deleta est nec in propria persona peccant, *qua iusticia pereunt?* (ed. Bliemetzrieder 73). Die Antwort wird in Pr. rer. or. aus einer Sentenz von Potest queri quid sit peccatum genommen. Nur ist der Übergang schlecht geraten, da er allzu wörtlich aus der neuen Quelle genommen wurde. So kommt es zur störenden Wiederholung der letzten Worte: *Qua iustitia* peccatum in eum, qui concipitur ex his, propagetur ... (ed. Weisweiler 264, 36).

Eine ähnliche Unvollkommenheit, die durch die Einarbeit neuer Quellen in die Anselmsentenzen entstanden ist, zeigt sich in der dadurch bedingten *zweimaligen Stellung einzelner Probleme*. So wird etwa die Frage, ob Hunger, Durst und Alter Folgen und Strafen der Erbsünde sind, zweimal in Pr. rer. or. behandelt: einmal an Hand der Ausführungen der Sent. Ans., das andere Mal auf Grund der Darlegungen von Potest queri quid sit peccatum. Das ist doppelt auffällig, da die beiden Stellen ganz verschiedene Lösungen der Frage bringen. Nach den Sent. Ans. liegt die Beantwortung in der Richtung, daß keine Belästigung durch den Hunger im Paradieseszustand vorhanden war (ed. Bliemetzrieder 66; W 15$^{v}$), nach Potest queri quid sit peccatum aber darin, daß nur die Potentia, nicht aber der Actus (wie beim Sterben) vorlag (ed. Weisweiler, 263, 14 ff.; W fol. 15$^{v}$).

* * *

Ich gebe nun zum Schluß wieder eine Gesamtanalyse von Pr. rer. or. wenigstens in den für diese Arbeit in Betracht kommenden größeren Linien. So erhält man zugleich einen Einblick in den Reichtum der behandelten Fragen.

Grundgelegt ist dabei erneut die Münchener Überlieferung des Clm 2598 (aus Alderspach = A). Für den ersten fehlenden Teil wurde Wien, Cod. lat. 854 (= W) herangezogen.

| **Prima rerum origo.** | **Quellen** |
|---|---|
| Prima rerum crigo et causa omnium Deus eternaliter in omnibus existens invariabiliter post omnia interminabiliter creavit mundum id est omnem creaturam (W = 1) | = Sent. Ans. 47, 1—2; 48, 10 |
| non secundum exemplar ... res ipsas produceret | = Väterquelle |
| Huius creationis causa non est divine beatitudinis amplificatio ... ad similitudinem primi hominis facte (1v—2) | = Sent. Ans. 48, 12—49, 7 mit Einschub aus Väterquelle |
| Que cum in esse speciali a prima non differant, anima ... requiem nobis prestat (2—2v) | = Väterquelle |
| *De qualitate creationis angelorum* | |
| Creans autem Deus duas rationales creaturas ... sed non meritum (2v—3) | = Sent. Ans. 49, 12—50, 1 v. u. (2 kleine Einschiebsel aus Väterquelle) |
| Hec est autem causa liberi arbitrii. Unde Augustinus: Satis causa est ... dedisse credendum est (3) | = Väterquelle |
| Deus enim creans hominem ad gloriam ... percipiendum condita fuit (3—3v) | = Potest queri 260, 17—261, 12 |
| Sed alio modo in angelis ... aliter post resurrectionem (3v) | = Sent. Ans. 50, 1 v. u. —51, 3 |
| Diversos igitur status liberi arbitrii prout possumus, exsequamur. In angelis plene et perfecte ... impugnabat (3v) | = Sent. Ans. 51, 3—5 |
| Sed sue compos voluntatis ... auctoritas Jeronimi, qui (3v) | = Väterquelle |
| scribens ad Damasum papam ... amiserunt confirmati (3v—4) | Vgl. Sent. Ans. 54, 11—14 |
| Quomodo ergo confirmati, si in utramque partem possunt deflecti? Sed hi quidem sic in malo sunt depressi ... velle vel facere (4) | = Sent. Ans. 54, 6—8 |
| non quin possint quantum ad naturam, ut testatur Jeronimus ... obligati (4) | = Väterquelle |
| Isti vero gratie Dei coherentes sic in bono sunt confirmati, ut numquam ad malum declinent (4) | = Sent. Ans. 54, 8—9 |
| non quidem carentes potestate, qua hoc possint naturaliter, sed quantum ad cohesionem gratie impossibile est eis velle malum vel facere (4) | = Zusatz |
| Item hic oritur questio, quare in bonis angelis quidam minoris, quidam vero maioris sint dignitatis ... digniores sunt aliis (4) | = Sent. Ans. 54, 15—55, 3 |
| In ipso homine ante casum ... poterat (4) | = Zusatz |
| Hic notandum, quod quamvis carnis corpulentia .... aggravabat (4) | = Sent. Ans. 51, 7—9 |

Et videndum est, quod liberum arbitrium aliud in ratione ... dominetur (4—4ᵛ) = Zusatz

Hec autem ad plenum ... repellebat (4ᵛ) = Sent. Ans. 67, 7—9

In futura vero vita ... nec gravabit (4ᵛ) = Sent. Ans. 51, 10—11

*De dignitate creationis diaboli*

Creavit autem Deus inter ceteros angelos ... omnia esse ceperunt (4ᵛ—5ᵛ) = Sent. Ans. 51, 12—53, 7 mit zwei kleinen Zusätzen der Väterquelle: Augustinus ... Augustinus

Queritur si ille angelus dulcedinem beatitudinis degustaverit ... adhuc mereretur (5) = kurzer Zusatz

Si enim in beatitudine aliquando fuisset ... attingere non potest (5ᵛ) = Sent. Ans. 53, 15—17; 8—15

Queritur, quis locus eorum habitationi sit deputatus. Ad quod dicitur: Quia nulla necessitate impulsi ... noceant (5ᵛ—6) = Sent. Ans. 53, 18—54, 4

Queritur hic, quare Deus diabolum creaverit, quem lapsurum esse prescivit ... malorum confirmati sunt (6) = Sent. Ans. 55, 4—8

Nisi enim angelus imperfectionem .. ex deceptione (6—6ᵛ) = Potest queri 262, 6—29

Sed dicit ad hoc aliquis, quare labi permisit ... mala esse sinerentur (6ᵛ) = Sent. Ans. 55, 10—16

*De hominis creatione*

Corpoream autem creaturam ... corporee est principium (6ᵛ—7) = Sent. Ans. 55, 17—56, 2 v. u.

Alii dicunt, cum in creatione hominis sancta Trinitas legatur dixisse: Faciamus ... hoc est discretionem boni et mali habere (7) = Zusatz

Accipiatur etiam imago pro conformitate ... animam fecit et coniunxit (7) = Sent. Ans. 56, 2 v. u. —57, 9

Sed queritur iterum, utrum fecerit eum mortalem vel immortalem ... in naturam transierunt necessariorum (7—7ᵛ) = Potest queri 260, 6—17

Queritur, quid sit, quod scriptum est: Sufflavit Deus in faciem ... Hoc solvit Augustinus ... et flatum omnem ego feci (7ᵛ) = Väterquelle

Hoc modo Deus primum hominem creavit. Alios non sic ... non ascenderunt (7ᵛ—8) = Sent. Ans. 57, 14—58, 5 v. u. (mit zwei kleinen Zusätzen)

Augustinus in Genesi: Paradisus locus quidam intelligitur ... Ambrosius: Non est idem operari ... consummata custodiat (8) = Väterquelle

Posito ergo Adam cum consorte sua in paradiso ... non gustarent (8ᵛ) = Sent. Ans. 58, 4 v. u. —2 v. u.

Quorum unum servandum erat ... Augustinus ... Ambrosius .... eminere non posset (8ᵛ) = Väterquelle

Et sciendum est, quod non ideo prohibuit gustari de ligno scientie boni et mali, quia noxium ... inveniret (8ᵛ) = Sent. Ans. 58, 2 v. u. —1 v. u.

| | |
|---|---|
| Unde Augustinus dicit: Qui fecerat omnia valde bona ... precepti (8v) | = Väterquelle |
| Lignum autem istud ... boni scl. et mali (8v—9) | = Sent. Ans. 58, 1 v. u. —59, 8 |
| Quod autem utriusque ... Ambrosius ... scientia mali (9) | = Väterquelle |
| Lignum vero vite ... sed usus (9) | = Sent. Ans. 59, 8—10 |
| Unde Augustinus: Potuit Deus ... Augustinus ... voluntas Dei (9—9v) | = Väterquelle |
| Diabolus ergo ... astutiam designaret (9v) | = Sent. Ans. 59, 11—60, 6 |
| Unde Augustinus: Non est permissus ... hoc angelicum (9v) | = Väterquelle |
| Eva autem, cum adhuc esset simplex ... obediens perstitisset (9v—10) | = Sent. Ans. 60, 6—61, 8[56] |
| Unde Augustinus: Si queritur ... Ambrosius ... indubitanter videtur (10—10v) | = Väterquelle |
| Sed prior auctoritas sic potest intelligi: Nequaquam homo ... punitus fuit (10v) | = Sent. Ans. 61, 10—17 |
| Quod etiam per ipsa verba Augustini videtur intelligi ... Ambrosius ... Ambrosius ... Ambrosius ... que sunt spiritualia (10v—12v) | = Väterquelle |
| Sic ergo et Eva per serpentem et Adam per ipsam seducta peccaverunt ... salvos fieri (13—13v) | = Sent. Ans. 61, 20—64, 11 (mit wenigen Zusätzen aus der Väterquelle) |
| Sic loquitur Augustinus: Videndum est ... discrepet vel concordet (13v — 14v) | = Väterquelle |
| Que quamvis concordet .... voluntatem Dei (14v) | = Sent. Ans. 64, 2 v. u. —65, 6 |
| Et sic bone voluntati Dei pietas alicuius potius consonat ... Unde Augustinus: Tantum interest ... quod non possit (14v) | = Väterquelle |
| Adam ergo peccans contra voluntatem ... ut malum (14v—15) | = Sent. Ans. 64, 12—2 v. u. |
| Quia cum eum male usurum libero arbitrio ... bona (15) | = kleiner Zusatz |
| Voluntas hominum duplex est ... penas sustinuit (15—15v) | = Sent. Ans. 65, 7—66, 5 v. u. |
| Cum ergo queritur, utrum fames et sitis ... sunt pena peccati (15v—16) | = Potest queri 263, 14—22 |
| Pro qua etiam facta est liberi arbitrii in homine depressio ... appellatur (16) | = Sent. Ans. 66, 4 v. u. —67, 4; 67, 13—18 |
| Cur enim prius sentiunt penas ... consensisse constat (16) | = Potest queri 264, 10—18 |
| Ad hoc respondetur sic: Ipse merito ... dampnamur (16—16v) | = Sent. Ans. 67, 18—68, 10 |

*De peccato*

Siehe die Analyse dieses Kapitels oben S. 353—355

*(De lege naturali et scripta)*

Vgl. die Analyse oben S. 357 f.

*De incarnatione Domini*

| | |
|---|---|
| Nunc post omnia consequentur agen- | = Zusatz |

[56] Siehe den Text Schrifttum 180, Anm. 68.

| | |
|---|---|
| dum est de incarnatione Domini nostri Jesu Christi. Primum ergo dignum inquisitione videtur, quare Deus post peccatum potius hominem quam diabolum liberaverit, cum uterque satis graviter deliquerit. Ad quod dicitur: Quia homo minus in consentiendo ... equales angelis Dei (A=48$^{v}$) | |
| Suscepit ergo hominem unigenitus Dei filius ... eterna vita promittitur (48$^{v}$—49) | = Zusatz |
| Eusebius in omelia: Quid est hoc quod divinitas semetipsam exinanivit. Non poterat per virtutem et potentiam brachii ... iustitia mundare potuisset (49—49$^{v}$) | = Einzelsentenz der Schule [57] |
| Sed contra hoc quod diximus, Christum lege iusticie vicisse diabolum ... victus amisit (49$^{v}$—50) | = Einzelsentenz der Schule [58] |
| Videtur autem quod sine incarnatione Deus hominem iuste posset liberare, ita dico quantum ad diabolum ... peccatum dimittere (50) | = Zusatz |
| Hic notandum quod [ab] apostolo dicitur alio non posse redimi hominem ... filium suum in mundum (50—50$^{v}$) | = Einzelsentenz mit Benutzung von Lottin, Sentenz nr. 25 |
| *(De reparatione generis humani)* | |
| Videndum est quomodo et quo tempore humanum genus reparatum sit. Tempus ab Adam incepit ... restauraret (50$^{v}$) | = Sent. Ans. 78, 3 v. u. —79, 6 |
| Lex autem naturalis in tres partes dividitur ... relinquatur (50$^{v}$) | = Sent. Ans. 79, 12—15 |
| Cum ergo Christus hominem assumpsit, queritur in quo statu .... Ad quod dicendum est: Tres status hominis ... officio functus est (50$^{v}$—51) | Vgl. Lottin, Sent. nr. 43 |
| Queritur, cum ubique Deus totus esset, quomodo magis fuerit in utero virginis ... in utero virginis (51) | = Lottin, Sentenz nr. 39 |
| Divinitas diverso modo in creaturis suis habitat ... personaliter unita concedatur (51) | Vgl. Lefèvre, Les variations 3 |
| Cum ergo constet salvandos per Christum redimi, tam illos, qui erant sub naturali lege vel scripta quam illos, qui sunt sub gratia, queritur, quo sacramento hi qui erant sub naturali lege ... curabant absolvere (51) | Vgl. Sent. Ans. 79, 15—20 |

[57] Vgl. Stuttgart, H B III, Cod. dogm. et polem. 34, fol. 23 f. (Schrifttum 152 f.). — Da es möglich ist, daß die Sentenzen der Stuttgarter Hs Exzerpte aus Pr. rer. or. darstellen und keine losen Einzelabhandlungen der Schule sind, werden die wenigen durch die Stuttgarter Überlieferung allein belegten Stellen vielleicht den bisher noch unbekannten Zusätzen, die der Verfasser von Pr. rer. or. einer uns noch fremden Quelle entnahm, beizurechnen sein.

[58] Unter Benutzung der Sentenz Anselms De angelo magni consilii (ed. Lefèvre, Anselmi Laud. sent. exc. 17—19). Vgl. zu dieser Bearbeitung Schrifttum 157 f.

| | |
|---|---|
| Queritur autem quam fidem habuerint ... in spe vero minime (51 bis 51v) | Vgl. Sent. Ans. 79, 21—80,1 v. u. |
| Quia vero hic mentio facta est de fide et spe, que non conferunt salutem sine caritate, dicendum est aliquid de caritate. Quam cum timor, qui est initium sapientie, indicat, prelibandum est aliquid de timore. Sciendum est ergo, quod quatuor sunt timores ... crucem obedientie habemus (51v — 53) | Vgl. Sent. Ans. 105, 6—108, 18[59] |
| His de timore premissis de caritate aliquid dicendum videtur. Hoc autem primum notandum est, quod hoc vocabulum caritas aliquando accipitur nomen Spiritus Sancti ... deputatur cum mercenariis (53)[60] | Vgl. Sent. Ans. 80, 1 v. u. —81, 12 |
| Diligimus ergo propter ipsum tantum ... nobis impendendum (53—53v) | = Zusatz |
| Dubitari vero solet, utrum dilectio Dei precedat tempore dilectionem proximi ... nutrienda (53v) | = Lefèvre, Les variations 79 |
| Duo autem sunt in proximo ... et non malum (54) | = Sent. Ans. 81, 13—17 |
| Notandum, quod quidam dicunt in affectu caritatis non esse ordinem et ipsum equaliter haberi erga omnes, effectum vero per opera variari. Hii concedunt in exibitione necessariorum proximis prius esse subveniendum. Cum enim omnes eque ... equaliter diligere (54)[61] | = Lottin, Sentenz nr. 48, 3 ff. |
| Istis sic precedentibus opponitur quod in Canticis dicitur: Ordinavit ... bono regenerationis (54) | Vgl. Sent. Ans. 81, 17—23 |
| Queritur, si postquam aliquis semel suscipit caritatem, amittat eam ... boni et mali pariter participare possint (54—54v) | Vgl. Sent. Ans. 82, 13 v. u. —2 v. u. |
| Queritur, cum caritas faciat unitatem ecclesie, si illi soli ipsam habeant, qui sunt in ecclesia. Sed constat Cornelium ... sed non convertitur (54v) | Vgl. Sent. Ans. 84, 1—13 |
| Queritur de baptizatis, antequam peccent, an omnes in ecclesia sunt ... habuerint (54v) | = Sent. Ans. 83, 9 v. u. —3 v. u. |
| Hic queritur, si illi qui habent caritatem, crimen possint committere. Quod posse fieri, patet ... David a regno Dei (54v) | = Zusatz |
| Potest etiam queri quasi a contrariis, si ille qui non habet caritatem sive fidelis sive infidelis possit agere bonum ... Omnis vita infidelium peccatum (54v) | = Sent. Ans. 84, 14—20 |
| De infideli autem ait Augustinus: | = Zusatz |

[59] Es ist hier die gleiche Bearbeitung vorgelegt wie in Stuttgart, H B III, Cod. dogm. et polem. 34, fol. 18v. — Siehe Schrifttum 155 f., wo gezeigt ist, daß es sich um eine Bearbeitung der Form, wie sie in den Sent. Ans. steht, handelt.

[60] Text siehe oben S. 250 f.

[61] Text vgl. oben S. 252 f.

| | |
|---|---|
| Non est fructus ... est execrabilis (54v—55) | |
| De orationibus autem ... offerunt (55) | = Sent. Ans. 85,19—86,3 |
| Dubitari solet a multis, an elemosine que ab illis fiunt, qui in criminali peccato sunt ... evigilavit (55) | = ed. Weisweiler, Schrifttum 112 |
| Quoniam mentio facta est de elemosina, plura inquirenda sunt de elemosina. Tria debent considerari ... ad munera eius (55—55v) | = ed. Bliemetzrieder, Pièces 73 |
| Quibus autem impendenda est ... infirmos dampnaret (55v—56) | = Zusatz |
| De clavibus ecclesie. Auctoritate sanctorum patrum ... dimittere (56—58) | = Einzelsentenz der Schule; vgl. Schrifttum 156 f., 380 f. |
| Symoniaca heresis a Symone mago, ut quidam voluerunt, non habuit principium ... expellere debet (58—59v) | = ed. Lefèvre, Les variations 50—54, 8 |
| Quia vero simoniaca species est heretice pravitatis, ponamus diffinitionem heretici ... proficiunt (59v) | = ed. Weisweiler, Schrifttum 111 (Teiledition); ganz in Stuttgart a. a. O. |
| Cum primitus ad baptismum accedentibus ... amor Dei (59v—61v) | = ed. Bliemetzrieder, Sentenzen 120—125 |
| Tria sunt, quibus acceditur ad sacramentum baptismatis suscipiendum christianus: penitentia, exorcismus id est abrenuntiatio sathane, instructio fidei (61v) | = Zusatz |
| Notandum vero, quod non sine mysterio quatuor cruces in corpore suscipit cristianus: primam in pectore ... confirmationis (61v—62) | = ed. Bliemetzrieder, Sentenzen 114, 4 v. u. —115, 1 v. u. |
| Manifestum est ... seculorum. Amen (62—62v) | = ed. ebd. 110, 7—8 v. u. |
| Virtus in presentia Trinitatis ... [62] | = ed. ebd. 113—114 |
| De sacramento baptismatis hoc modo videtur congrue agendum ... decretum est (62v—68v) | = Tauflehre der Schule; vgl. Schrifttum 142 ff., 149, 161, 381 |
| De corpore Domini sic oportune ... venisse rem (68v—73v). | = Eucharistielehre der Schule. Vgl. Schrifttum 144 f., 161, 381 [63] |

Aus dieser Analyse geht hervor, wie der Grundstock von Pr. rer. or. die *Anselmsentenzen* bilden[64]. Um sie ranken sich die übrigen Ausführungen. Vor allem ist die deutlich an ihren vielen Zitaten aus der Patristik feststellbare *Väter-*

[62] Ist in der Überlieferung des Clm 2598 in die folgende Lehre eingearbeitet, während die Sentenz sonst noch allein steht. Siehe Schrifttum 142 ff.

[63] In Clm 2598 ist die Schulsentenz: In sacramento altaris septem attendenda sunt (ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sent. 115 ff.) hier eingearbeitet, während sie sonst noch allein neben der anderen Lehre steht (Schrifttum 144 ff.).

[64] Es sind nur ganz wenige Stellen der Sent. Ans., die von Pr. rer. or. nicht übernommen sind. Dabei kann man fast immer auch den Grund dafür noch erkennen: entweder wird das betreffende Lehrstück als Ganzes von Pr. rer. or. nicht behandelt, wie etwa die Gotteslehre, oder die betr. Darlegungen sind aus einer anderen Quelle von Pr. rer. or. genommen. Hier die nichtübernommenen Stellen mit dem Grund in Klammern: ed. Bliemetzrieder 47, 3—48, 9

*quelle* zur Ergänzung der mehr systematischen Ausführungen der Anselmsentenzen vom Verfasser der Sammlung Pr. rer. or. herangezogen worden. Daneben ist es vor allem die Abhandlung *Potest queri quid sit peccatum*, die mancherlei zu dem von ihr behandelten Thema der Freiheit, der Sünde und Erbschuld zur Erweiterung beitragen konnte. Eine große Anzahl der bisher bekannten *Einzelsentenzen der Schule* sind endlich eingearbeitet worden. Auffällig ist dabei, daß besonders im letzten Teil von Pr. rer. or. stärkere Umarbeitungen vom Verfasser vorgenommen wurden, während im ersten Teil seine Arbeit mehr nur in der Zusammenstellung bestand. Umgearbeitet wurde so vor allem die Tugendlehre der Einzelsentenzen.

* * *

Welches sind nun die Gründe, die Lottin zur umgekehrten Quellentheorie bewogen? Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß es vor allem die Ausführung von Pr. rer. or. über die Freiheit ist, die Lottin heranzieht. Der innere Aufbau erscheint ihm hier bedeutend einheitlicher als in der entsprechenden Stelle der Anselmsentenzen.

Die Eigenart der Schule bestand darin, daß sie immer neue Quellen in ihre Werke einbaute. Das geschah, wie gezeigt[65], nicht schematisch, sondern meist recht kunstvoll, und diese Kunst ward vor allem in den ersten Werken der Schule, zu denen Pr. rer. or. sicher zu rechnen ist, geübt. Daher *kann* eine kunstvolle Erweiterung und Verbesserung ein gutes Zeichen einer *Bearbeitung* der Schule sein, die das un-

(= Gotteslehre: überhaupt in Pr. rer. or. nicht behandelt); 49, 7—12 (= Ist die Welt in sechs Tagen geschaffen: durch die Väterquelle ersetzt); 57, 10—14 (= Stellung des Menschen ins Paradies und Art seiner Unsterblichkeit: ersetzt durch Väterquelle und Potest queri); 61, 17—19 (= Weitere Erklärung einer Augustinusstelle: ersetzt durch Väterquelle); 67, 5—12 (= Weshalb schuf Gott den Menschen, dessen Sündenfall er voraussah: steht zweimal in Sent. Ans. und wurde von Pr. rer. or. aus der ersten Stelle [ed. 61, 4—9] benutzt); 79, 7—11 (= Naturgesetz: Überleitung); 81, 24—83, 10 v. u. und 84, 21—85, 18 (= Lehre über die Caritas; ersetzt durch die Einzelabhandlungen der Schule); 86, 4—87, 3 (= Nachtrag der Sent. Ans. über den Glauben); 88, 15—89, 2 (= Beschneidung: teilweise ersetzt durch Einzelabhandlungen der Schule); 90, 2—92, 7 (= Prophetie: ersetzt durch Einzelabhandlung); 104, 2 v. u. bis 105, 5 (= Überleitung). — Da nach dem Ausweis der Handschriften die eigentlichen Anselmsentenzen auf S. 106, 16 der Edition bereits schließen, läßt sich feststellen, daß auch fast alle von Bliemetzrieder gedruckten Einzelabhandlungen der Schule benutzt wurden mit Ausnahme der Simonielehre, die durch eine andere Einzelsentenz ersetzt wurde, und der Abhandlung über die Letzten Dinge (=überhaupt nicht behandelt).

[65] Vgl. Schrifttum, an den im Inhaltsverzeichnis 408 f. unter dem Stichwort „Schulmethode" angegebenen Stellen.

vollkommene erste Bild, den unvollkommenen ersten Versuch einer systematischen Darstellung verbesserte und systematischer ausbaute. Somit ist besonders in dieser ältesten Schule der Scholastik, in der ja erst alles werden mußte, das sonst wohl gute innere Kriterium des besseren inneren Aufbaues als Zeichen der Priorität, mit großer Vorsicht anzuwenden. Es *kann* hier jedenfalls entsprechend der ganzen Schulentwicklung mindestens ebensogut das Kriterium umgekehrter Quellenlage sein. Andere Gründe müssen daher hier die Entscheidung bringen. Wir haben sie oben aus der Quellenanalyse vorzulegen versucht.

Aber ist vielleicht in der Darstellung der Sent. Ans. bei der Lehre von der Freiheit eine so große Unordnung vorhanden, daß sie *nur* durch ein schlechtes und unverstandenes Excerpieren entstanden sein kann und so einen positiven Gegengrund bildet? Der Tatbestand ist folgender: Im Beginn ihrer Abhandlung über die Engel kommen die Anselmsentenzen auf die Freiheit zu sprechen und führen dabei nach der Definition und Beschreibung ihre verschiedenen Arten auf: anders ist sie in der ersten Schöpfung der Engel, anders nach ihrem Fall, wieder anders bei den Guten in der Befestigung in der Gnade. Ähnlich ist es beim Menschen. Das wird dann im Einzelnen kurz gezeigt. Damit schließt zunächst die Abhandlung. Erst später bei der Behandlung der Natur des Engels wird die Frage nach der Befestigung im Guten oder im Bösen eingehender aufgeworfen. Entsprechend geschieht das beim Sündenfall des Menschen für dessen Freiheit nach der Sünde. Das ist jedenfalls *eine* der *möglichen* Behandlungen dieser Frage in einer systematischen Summe, bei der sich zwar Wiederholungen nicht ganz vermeiden lassen, die aber den Vorteil hat, daß die Spezialfragen an systematischem Ort ausführlicher behandelt werden. Pr. rer. or. nimmt nun alle diese Fragen an einer Stelle zusammen. Dabei hat sie aber das Unglück, eine Frage mitzufassen, die mit dem behandelten Problem eigentlich nichts zu tun hat, die aber in den Anselmsentenzen ganz folgerichtig an die Antwort nach der Freiheit des Engels sich anschloß: Item hic oritur questio, quare in bonis angelis quidam minoris, quidam maioris sunt dignitatis, cum omnes in bono persisterent. So zeigt diese unsachlich in Pr. rer. or. mitgefaßte Frage noch deutlich, wie ursprünglich die Anordnung der Sent. Ans. vorhanden war.

Wesentlicher aber erscheint die folgende Erwägung: In der langen Abhandlung von Pr. rer. or. über die Willensfreiheit sind auch noch andere Quellen herbeigezogen, wie es der Art dieser Sammlung entspricht (vgl. oben 360).

Aber nur und allein in den Stellen, die sie mit den Anselmsentenzen gleichlautend bringt, wird die Begründung der verschiedenen Freiheit aus der Concupiscentia und der mehr oder minder starken gravedo carnis heraus gegeben. Wir haben also zwei Gedankenreihen, die nebeneinander stehen. Daher können wir wohl mit Recht den Schluß ziehen, daß hier in Pr. rer. or. auch zwei Quellen nebeneinander benutzt wurden: die noch unbekannte Väterquelle und die Anselmsentenzen. Was also bisher mehr die äußeren Quellenkriterien zeigten, belegt sich hier auch aus der verschiedenen Ansicht der *theoretischen* Lehrauffassungen heraus.

Wir können so gerade aus der von Lottin angezogenen Stelle über die Willensfreiheit unsere Aufstellungen noch tiefer begründen: Die Quellenlage der Sammlung Prima rerum origo zeigt sowohl textkritisch wie inhaltlich ihre Zusammenstellung aus verschiedenen Quellen, zu denen vor allem die Anselmsentenzen gehören. Diese sind also vor Prima rerum origo anzusetzen. Der große dogmenhistorische Wert der Sammlung Pr. rer. or. aber bleibt voll bestehen. Sie ist ein bedeutendes — neben den Anselmsentenzen und den Sententiae divinae paginae wohl das bedeutendste — Werk aus den systematischen Werken der Schule. Das beweist schon ihre Verbreitung[66]; das zeigt aber vor allem ihr Inhalt, der so manche der besten Stücke der Schule auswählte und zu einer gründlich aufgebauten Gesamtlehre verband, die weiter ausgreifend als die beiden andern genannten Sammlungen eine größere eigentliche Summe darstellt. Denn in ihr findet sich z. B. eine stärker ausgebaute Inkarnationslehre, die in den beiden andern Werken fehlt. Auch sind in ihr zum erstenmal in der Schule systematisch die Heilsgaben des Neuen Bundes in ihrer Gesamtheit dargestellt. Es sind nicht nur wie in den Sent. Ans. die Tugenden behandelt, sondern auch die wesentlichsten Sakramente: Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie und (in mehreren Überlieferungen) auch die Ehe. Diese Darlegungen sind in den Anselmsentenzen fast ganz ausgefallen, da die von Bliemetzrieder seiner Edition beigefügten Darstellungen über die Sakramente ja nicht zu den Sent. Ans. gehören. Auch die Sent. div. pag. haben außer der Tauflehre nur zwei ganz kurze Hinweise auf Firmung und Eucharistie. Somit ist Prima rerum origo gerade in ihrer weitausholenden Zusammenstellung der verschiedenen Quellen ein typischer Schritt zur theologischen Gesamtsumme und damit zugleich ein wesentlicher Schritt auf dem Weg aus der Patristik hin zur Scholastik.

[66] Vgl. Schrifttum 380 f.

# Logistische Zeichensprache und Philosophie.

Von Josef de Vries S. J.

Die Vertreter der Logistik beklagen es nicht selten, daß die Philosophen ihrer Wissenschaft so zurückhaltend oder geradezu ablehnend gegenüberstehen. Durch dieses Sichverschließen gegenüber den gewaltigen, durch die Logistik erzielten Fortschritten der Logik, meint man, beraube die Philosophie sich selber ihrer schönsten Aussichten. Durch die Anwendung der logistischen Zeichensprache würde die Philosophie endlich von so manchen Unklarheiten und Verschwommenheiten des sprachlichen Ausdrucks befreit, die so häufigen Mißverständnisse und reinen Wortstreitereien würden ein für allemal ausgeschaltet, die Beweise ließen sich mit mathematischer, unwiderleglicher Strenge führen und so manche bisher heiß umstrittene Frage ließe sich mit einer für alle zwingenden Logik endgültig lösen. Kurz, die Philosophie wäre endlich dagegen gesichert, immer wieder zu bloßer Begriffsdichtung herabzusinken, sie könnte sich endlich durch standfeste Ergebnisse unwiderleglich als echte Wissenschaft ausweisen.

Nach andern, wie etwa *H. Scholz*[1], bietet die Logistik der Philosophie nicht nur ein Beweisverfahren von bisher unerreichter Strenge, sondern durch ihre Hineinbeziehung wird der Philosophie ein ganz neuer Sinn und Inhalt gegeben. Philosophie als Wissenschaft ist überhaupt nur möglich als „exakte Grundlagenforschung" im Sinn der Logistik. Ihre Aufgabe ist es, die allgemeinen, d. h. in jeder möglichen Welt geltenden Grundsätze, die allen Beweisen zugrunde liegen, möglichst vollzählig aufzufinden und in einer logistischen „Fundamentalsprache" zum Ausdruck zu bringen, um sie so vor jeder Mehrdeutigkeit zu bewahren. Insofern die Sätze der so aufgefaßten Philosophie in ihrer Geltung nicht auf die wirklich bestehende („physische") Welt eingeschränkt sind, ist sie „Metaphysik"; wird sie aber mit der Gesamtheit der „theoretisierbaren" Wissenschaften verglichen, so stellt sie sich als allgemeine Logik heraus, da sie die in jedem Bereich geltenden Umformungsregeln, d. h. die allgemeinen Schlußregeln bietet.

Ist es wirklich nur Unverständnis, Vorurteil und rein gefühlsmäßige Abneigung, was die meisten Philosophen gegenüber der Logistik so zurückhaltend sein läßt? Es ist nicht unsere Absicht, diese Frage auf den folgenden wenigen Seiten erschöpfend zu behandeln. Nur auf einige, von den Vertretern der Logistik meist übersehene Gesichtspunkte soll hingewiesen werden; so wird sich

[1] Was ist Philosophie?, Berlin 1940; vgl. unsere Besprechung in Schol 16 (1941) 133 f.

vielleicht zeigen, daß die Dinge doch nicht so einfach liegen, wie man vielfach meint, und daß die zurückhaltende Stellung der Philosophie, insbesondere der scholastischen Philosophie, verständlich ist.

Wir beginnen mit dem Besonderen der zuletzt erwähnten, aber sicher nicht vereinzelten Auffassung von H. Scholz. Hier erscheint die Philosophie als gleichbedeutend mit allgemeiner Logik, die unter anderer Rücksicht auch den Namen „Metaphysik" führen kann. Sachlich scheint also eine *Gleichsetzung von Logik und Metaphysik* vorzuliegen. Ist es wirklich so gemeint, so ist man versucht, zu sagen: Die Tatsache allein, daß trotz aller Exaktheit der logistischen Zeichensprache der grundlegende Unterschied von Metaphysik und Logik verwischt werden konnte, beweist schon, daß für die Schärfe philosophischer Begriffsbildung ganz andere Umstände letztlich entscheidend sind.

Die Gleichsetzung von Metaphysik und Logik, wie sie Scholz andeutet, würde, folgerichtig zu Ende gedacht, darauf hinauslaufen, daß echte Metaphysik überhaupt gestrichen und die Philosophie in bloße Logik aufgelöst würde. Denn der einzige Gegenstand dieser „Metaphysik" sollen ja allem Anschein nach die in allen Wissenschaften geltenden Umformungsregeln (Schlußregeln) sein. Wenn es sich wirklich so verhielte, dann gäbe es außer den formalen, die logischen Verhältnisse der gedanklichen Inhalte wiedergebenden Grundsätzen keine andern „universellen Grundsätze" mehr. Das würde aber heißen: Die inhaltlichen Grundsätze (principia materialia), von denen alles Schließen seinen Ausgang nimmt, d. h. die ersten, selbst nicht mehr vermittelten Prämissen sind stets, um mit Scholz zu reden, „individuelle Grundsätze" einer besonderen theoretisierten Satzmenge oder, scholastisch gesprochen, besondere Grundsätze (principia propria) der jeweiligen Einzelwissenschaft. Gemeinsame Grundsätze (principia communia) inhaltlicher Art, die allen Einzelwissenschaften zugrunde liegen, gäbe es also nicht. Nur derartige gemeinsame Grundsätze wären aber metaphysische Grundsätze. Metaphysik, Ontologie, hat es ja nicht mit den logischen Beziehungen zwischen unsern abstrakten Denkinhalten zu tun, die sich für den tatsächlichen Vollzug des Denkens als Denkregeln (etwa Schlußregeln) darstellen, sondern mit dem, was in den Gegenständen des Denkens das Allgemeinste und „Erste" ist, d. h. was die Grundbedingung dafür ist, daß ein besonderer Gegenstandsbereich überhaupt Gegenstand geistiger Erkenntnis und damit einer Wissenschaft sein kann, und das ist das Sein des Seienden. Gewiß werden die mit dem Seienden als solchen gegebenen Grundsätze in den Einzelwissenschaften nicht ausdrücklich zum Gegenstand gemacht, sondern stillschweigend vorausgesetzt; das hindert aber nicht, daß Grundsätze dieser Art als

„gemeinsame Grundsätze" tatsächlich allen Einzelwissenschaften ihre letzte Grundlage bieten.

Wird das Bestehen einer Metaphysik in diesem Sinn geleugnet, so bedeutet das entweder die Leugnung des allumfassenden Charakters (der „Transzendenz") des Seinsbegriffes oder wenigstens die Leugnung der Erkennbarkeit jedes allgemeinen, von allem Seienden als solchen aussagbaren Sachverhaltes — denn ein metaphysischer Grundsatz besagt ja nicht bloß den Begriff des Seienden, sondern sagt vom Seienden als solchen etwas, was ihm notwendig zukommt, aus. Im ersten Fall ergäbe sich eine beziehungslos nebeneinanderstehende Mehrheit von Gegenstandsbereichen und Einzelwissenschaften ohne jede übergreifende Einheit. Im andern Fall bliebe zwar allenfalls noch ein gemeinsamer Begriff, aber dieser wäre völlig unfruchtbar und für die Einzelwissenschaften im Grunde bedeutungslos; jede Einzelwissenschaft als ein Ganzes von Sätzen würde einen gänzlich voraussetzungslosen Neuanfang bedeuten und daher wiederum beziehungslos neben den andern Wissenschaften stehen; es wäre nicht einzusehen, warum die Ergebnisse einer Wissenschaft nicht denen einer andern widersprechen könnten.

Oder kann etwa die allgemeine Logik allein den inneren Zusammenhalt der verschiedenen Einzelwissenschaften schaffen? Aber die allgemeine Logik müßte ja folgerichtig auch fallen, wenn ihre Grundlage, die allgemeine Metaphysik, ihr entzogen ist. Daß auch die Logik nicht völlig eigenen Rechtes ist, sondern auf metaphysischen Grundlagen aufruht, wird zwar sehr wenig beachtet, ist aber darum nicht weniger wahr. Die allgemeine Logik hat ja nichts anderes zum Gegenstand als die Ordnung der Denkinhalte, in der sich bestimmte Wesensverhalte des Seienden selbst entsprechend unserer menschlichen Denkweise widerspiegeln[2]. Werden die zugrunde liegenden Seinsverhältnisse geleugnet oder für unerkennbar erklärt, so ist nicht mehr einzusehen, was den Denkinhalten die Notwendigkeit auferlegt, so und nicht anders verbunden zu werden. Wenn z. B. das Seiende selbst nicht durch sein Sein das gleichzeitige Nichtsein ausschlösse, wäre nicht einzusehen, warum die Bejahung eines Sachverhaltes mit seiner gleichzeitigen Verneinung

[2] Wenn damit die Logik auf unsere menschliche Denk*weise* bezogen wird, so hat das mit Psychologismus nichts zu tun. Selbstverständlich beruht die Geltung der mit den Hilfsmitteln der Logik erarbeiteten Denk*inhalte* nicht auf der besondern menschlichen Denkweise, sondern auf dem Sein des Gegenstandes und ist deshalb „absolut". Aber daß wir an das Sein des Gegenstandes oft nur durch ein logisches Erarbeiten herankommen, das beruht auf der besondern menschlichen Denkweise. Ein Verstand, der nicht, wie der unsrige, in abstrakten Begriffen zunächst nur Teilmomente des Gegenstandes erfaßt, sondern in geistiger Anschauung das Ganze des Gegenstandes mit einem Blick allseitig durchschaut, bedarf unserer Logik nicht.

unvereinbar sein sollte. Die logische Notwendigkeit der Denkordnung beruht also auf der metaphysischen Notwendigkeit der Seinsordnung.

Aus allem ergibt sich, daß die Gleichsetzung der Philosophie mit allgemeiner Logik unhaltbar ist. Diese Auffassung ist indes nicht notwendig mit der Logistik verbunden. Wesentlich ist der Logistik nur die Verwendung der nach dem Vorbild der Mathematik geschaffenen Zeichensprache zur Bezeichnung der logischen Verhältnisse und Denkschritte. Auch die Inhalte, zwischen denen die formalen logischen Beziehungen bestehen, werden dabei durch willkürliche Zeichen — etwa durch Buchstaben — vertreten. Dadurch soll zunächst eine Entlastung des Denkens erreicht werden, da man während des Vollzugs der logischen Umformungen und Ableitungen an die Bedeutung der die Inhalte vertretenden Zeichen nicht mehr zu denken braucht. Schon hier regt sich uns freilich der Zweifel, ob dieses anscheinend so „wirtschaftliche" Regeln und Beschränken der Denktätigkeit wirklich für jedermann eine Erleichterung bedeutet. Gibt es nicht vielleicht Menschen, denen der Zwang zu inhaltleerem Denken gerade im Gegenteil eine Erschwerung bedeutet? Der Schreiber dieser Zeilen hat jedenfalls bei sich selber öfters die Erfahrung gemacht, daß er z. B. bei Verwendung der doch gewiß geläufigen Zeichen S, M, P zur Erklärung der Schlußfiguren mehr Aufmerksamkeit aufwenden muß, um nicht „herauszukommen", als beim Arbeiten mit inhaltlichen Beispielen.

Neben der Entlastung des Denkens soll durch die Zeichensprache vor allem größtmögliche „Exaktheit" der logischen Ableitungen gewährleistet werden. Die philosophischen Beweise sollen die Strenge mathematischer Ableitungen erlangen; nur so verdienen sie den Namen „Beweis"; denn, sagt H. Scholz (a. a. O. 44) „ein Beweis ist entweder ein Beweis, den ein Mathematiker anerkennt, oder er ist überhaupt kein Beweis". Wenn der letzte Satz auf den deduktiven Schluß, seiner bloßen logischen Form nach betrachtet, eingeschränkt wird, können wir uns mit ihm einverstanden erklären. Die Deduktion rein als solche, als Verhältnis der Vordersätze zum Schlußsatz, kennt in der Philosophie keine anderen Gesetze als in der Mathematik.

Nur hat die *reine Deduktion* in der Philosophie längst nicht die Bedeutung wie in der Mathematik. In der Mathematik werden aus verhältnismäßig wenigen Ursätzen in rein deduktivem Verfahren immer neue Folgerungen gewonnen; die Ableitungen selbst sind oft recht lang und schwer zu überschauen; da aber die Ursätze zumeist nicht in Frage gestellt werden, kommt alles auf die Richtigkeit und Genauigkeit der Ableitungen an. Das legt die Anwendung einer Zeichensprache nahe, zumal auf diese Weise auch die Über-

sicht über den ganzen Beweisgang bedeutend erleichtert wird. Ganz anders liegen die Dinge in der Philosophie. Hier sind lange Beweisketten rein deduktiver Art selten. Gewiß kommen zuweilen schwierige, verwickelte Gedankengänge vor; aber sie sind kaum je rein deduktiv; es treten vielmehr, wie wir noch näher begründen werden, immer wieder neue unvermittelte Sätze in die Beweisgänge ein, deren Einsehen immer wieder eine Rückübersetzung der willkürlichen logistischen Zeichen in inhaltgefüllte Begriffe fordern würde. Wenn es so tatsächlich kaum je zu einem längeren bloßen „Rechnen" mit festen Begriffsgrößen kommt, sondern immer wieder nach einem oder zwei Syllogismen die Zeichen aufgelöst werden müßten, dann ist leicht einzusehen, daß die Anwendung der Zeichensprache nur als eine lästige und unnötige Umständlichkeit empfunden werden muß.

Überhaupt kann man sich des Eindrucks nur schwer erwehren, daß sich die eifrigen Befürworter des logistischen Verfahrens über die Eigenart eigentlich philosophischen Denkens zu wenig Rechenschaft geben. Sie setzen mehr oder weniger bewußt voraus, das Verfahren der Philosophie sei das nämliche wie das der Mathematik, die vielen Meinungsverschiedenheiten der Philosophen könnten also nur von Ungenauigkeiten der Beweisführung herrühren und müßten sich bei wirklich „exaktem" Denken leicht überwinden lassen. Tatsächlich liegen die Dinge aber ganz anders. Über die Schlüssigkeit der Ableitungen als solcher, d. h. darüber, welche Folgerungen sich mit logischer Notwendigkeit ergeben, wenn diese und jene Voraussetzungen gemacht werden, darüber würden sich auch die Philosophen mit Leichtigkeit verständigen. Der Streit beginnt bei den Voraussetzungen. Und über deren Wahrheit oder Falschheit kann auch mit der exaktesten Logistik nichts ausgemacht werden. Darum kann sie kaum etwas zur Schlichtung der alten Meinungsverschiedenheiten beitragen.

Aber, könnte man entgegnen, ist nicht damit schon viel gewonnen, daß genau festgestellt wird, unter welchen Voraussetzungen dieser oder jener Satz bewiesen werden kann? Müssen nicht, wenn man zu standfesten, unangreifbaren Ergebnissen gelangen will, die „Beweisbarkeitsfragen" auf bestimmte Voraussetzungen bezogen und so „relativiert" werden? Ist nicht die Mathematik durch die so verstandene „axiomatische Methode" von allen unlösbaren Fragen nach der „Evidenz" der Ursätze befreit worden? Mag sein; aber was ist der Kaufpreis dafür? Daß die ganze Mathematik nicht eine unbedingte Aussage mehr enthält, sondern zu einem einzigen großen Bedingungssatz wird: Wenn diese und jene Voraussetzungen gemacht werden, dann ergeben sich diese und jene Folgerungen. Ein Mathematiker mag sich vielleicht damit abfinden können, ein echter Philosoph nie und nimmer. Denn das hieße,

die philosophischen Fragen ihres Ernstes völlig berauben und die Philosophie in ein harmloses logisches Spiel auflösen. Solange man eben nur den rechnenden Verstand, eine entwurzelte Ratio, einzusetzen bereit ist, enthüllt sich von der Welt auch nur ein wesenloses Beziehungsgefüge, der lebendige Gehalt aber geht verloren[3], auf die entscheidenden letzten Fragen erhält man keine Antwort.

Der echte Philosoph verlangt nicht so sehr zu wissen, unter welchen Voraussetzungen dieser oder jener Satz beweisbar ist, als vielmehr, ob er wahr ist; und wenn die Entscheidung dieser Frage von der Wahrheit der Voraussetzungen abhängt, so kommt ihm eben alles auf die Wahrheit dieser Voraussetzungen an. Wenn ihm von Logistikern gesagt wird, die letzten Voraussetzungen beruhten nur auf Verständigung, auf Übereinkunft, so muß er das geradezu als bittern Hohn auf sein Streben nach unbedingter Wahrheit auffassen. Die Wahrheit letztlich von einer willkürlichen Festsetzung, von einem Mehrheitsbeschluß, abhängig sein lassen, das wäre die oberflächlichste Abart des Relativismus. Die Wahrheit der ersten, unvermittelten Sätze kann nur durch unmittelbare Erfahrung, soweit es sich um Einzeltatsachen, oder durch Einsicht, soweit es sich um Wesensnotwendigkeiten handelt, erkannt werden. Die erste Art der Wahrheitssicherung steht hier nicht zur Frage, da sie nicht die allgemeinen Sätze bietet, die für alles Schließen vorausgesetzt werden. Entscheidend für alles philosophische Denken ist also die *unmittelbare Einsicht* in wesensnotwendige Sachverhalte, der „intellectus principiorum" der Scholastik.

Gewiß muß sich auch die Mathematik letztlich auf unmittelbare Einsichten stützen, wenn sie unbedingte Aussagen machen will. Aber sie kommt mit einer verhältnismäßig geringen, fest umschriebenen Zahl von Ursätzen aus, während das philosophische Denken nur durch immer erneuten Einsatz ursprünglicher Einsichten wirklich voranschreitet. Schon Thomas von Aquin hat in den wissenschaftstheoretischen Untersuchungen des Kommentars zu Boethius, De trinitate treffend bemerkt, das Verfahren der Mathematik sei vorzüglich ein „procedere disciplinabiliter", ein Voranschreiten in formgerechten Beweisen, während der Metaphysik vor allem das „procedere intelligibiliter", das Voranschreiten durch Einsicht zukomme[4]. Gewiß bediene sich auch die Metaphysik des Schlußverfahrens, aber ihre Schlüsse behielten eine besondere Nahestellung zur ursprünglichen Schau der Grundsätze[5].

[3] Vgl. Max Wundt, Die Sachlichkeit der Wissenschaft, Tübingen 1940, bes. S. 33 f.

[4] In librum Boethii De trinitate expositio q. 6 a. 1.

[5] Ebd. q. 6 a. 1 qc. 3 ad 1: eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima, et conclusiones eius principiis.

Tatsächlich durchdringt das Einsehen immer neuer Wesenszusammenhänge das Ganze der philosophischen Gedankenentwicklung. Eine philosophische Begründung ist zumeist nicht ein reines, bloß nach den logischen Schlußregeln sich vollziehendes Ableiten aus gegebenen, im Verlauf der Denkbewegung weder vermehrten noch weiter entfalteten Grundbegriffen und Grundsätzen, sondern das, was die Denkbewegung eigentlich vorantreibt, ist das schrittweise Entfalten der gegebenen Inhalte, die innere Bewegung der Begriffe zu größerer Tiefe und Fülle. Logisch stellt sich dieses Fortschreiten des Gedankens als ein Einfügen immer neuer Ursätze in den Beweisgang dar. In diesen Sätzen entfaltet jeweils das Prädikat den Subjektsbegriff zu größerer Fülle. Das kann durch bloße Erläuterungsurteile (streng „analytische" Urteile) geschehen, in denen das Prädikat eine im Subjekt schon unentfaltet mitgedachte Bestimmung ausdrücklich heraushebt. Was aber die Denkbewegung eigentlich vorantreibt, das ist die Hinzufügung neuer, im anfänglichen Begriff des Subjekts noch nicht enthaltener Bestimmungen, die aber als notwendig mit dem Inhalt des Subjektsbegriffs mitgegeben, aus ihm „folgend", in unmittelbarer Einsicht erfaßt werden. Es handelt sich dann um die Entfaltung eines im anfänglichen Mindestbegriff eben hinreichend umrissenen Wesens in die Fülle seiner wesentlichen Aspekte und Beziehungen (propria) hinein. Man kann hier, ohne Mißverständnisse befürchten zu müssen, von apriorischer Synthese sprechen. Sie, und nicht die (im Sinn bloßer Zergliederung verstandene) Analyse oder die (als solche auch rein analytische) Deduktion ist im philosophischen Denken die eigentlich vorandrängende Kraft[6].

Damit ist aber klar, daß die logistische Zeichensprache für die Darstellung eigentlich philosophischer Gedankengänge unangemessen ist. Schon die bloße Begriffsanalyse wird unmöglich gemacht, wenn an Stelle des inhaltgefüllten Begriffswortes ein nichtssagender Buchstabe tritt. Erst recht ist damit der Weg zum Erfassen neuer Seiten und Wesensbeziehungen der Sache versperrt, da diese nun einmal dem Blick des Geistes entzogen ist. Vielleicht ist hier der entscheidendste Grund für die Unangemessenheit der logistischen Zeichensprache für philosophisches Denken offenbar geworden. Im philosophischen Denken kommt alles auf möglichste *Sachnähe* an, diese aber wird durch die von allem Sachgehalt entleerten Zeichen gerade gehindert. Jeder, der etwas Erfahrung in philosophischem Arbeiten hat, kennt die Gefahr des „Verbalismus": Abstrakte Begriffsworte, die in knappster Prägung einen reichen gedanklichen Gehalt festhalten wollen, scheinen geradezu die Neigung zu haben, sich zu verselbständigen, die Fühlung mit den Dingen zu verlieren

[6] Vgl. Joh. B. Lotz S. J., Metaphysik und apriorische Synthese: Schol 12 (1937) 392—399.

und damit zu erstarrten und entleerten Formeln und abgegriffenen Rechenpfennigen zu werden. Erliegt das Denken dieser Gefahr, so tritt an Stelle lebendigen, sachnahen Philosophierens ein unfruchtbares, ödes Spiel mit leeren Worthülsen. Sollte diese Gefahr nicht noch verschärft werden, wenn für die Begriffsworte formelhafte, bewußt von allem Inhalt entleerte Zeichen eingesetzt werden?

Aber wenn die Zeichensprache für das Neuerarbeiten philosophischer Erkenntnisse nicht in Frage kommt, hat sie nicht doch ihre Bedeutung für eine möglichst übersichtliche, begrifflich scharfe und die Nachprüfung erleichternde Darstellung der erarbeiteten Gedanken? Aus diesen Gründen kleidet man ja auch oft die Gedanken, die im lebendigen Denkvollzug zunächst formlos entwickelt wurden, nachträglich in syllogistische Form; die Anwendung der logistischen Zeichensprache würde dann nur bedeuten, daß diese Form zu noch größerer Strenge gebracht wird. Die Möglichkeit solchen Vorgehens wollen wir nicht leugnen; nur fragt sich, ob es der Eigenart philosophischer Beweise angemessen ist. Auch in der Darbietung philosophischer Beweise in syllogistischer Form wird ein kluger Lehrer darauf bedacht sein, den natürlichen Fluß der Gedanken möglichst zu erhalten und nicht Zusammengehöriges auseinanderzureißen. Bei Anwendung der logistischen Zeichen müßten aber zuerst alle unmittelbaren Sätze, die im ganzen Verlauf der Gedankenentwicklung vorkommen, zusammengestellt und in Formeln übersetzt werden; erst dann könnten aus diesen Voraussetzungen die Folgerungen entwickelt werden; sonst ergäbe sich, wie wir oben zeigten, die Notwendigkeit immer erneuten Rückübersetzens der Formeln. Aber eine je vollständigere Aufzählung der Ursätze bei diesem Verfahren erstrebt wird, um so unnatürlicher wird das Ganze erscheinen. Die Ableitungen werden in den meisten Fällen so kurz sein, daß man nicht einsieht, warum dafür ein so verwickeltes Formelwerk aufgeboten werden soll. Die Ursätze aber sind aus dem lebendigen Zusammenhang des Gedankens herausgerissen, in ihrer unverbundenen Nebeneinanderreihung wirken sie verwirrend, ihr eigentlicher Sinn, der erst nach Erreichung einer bestimmten Stufe der gedanklichen Entwicklung sich enthüllen kann, bleibt mehr oder weniger rätselhaft. Kurz: Es wird nicht das Verfahren dem Gegenstand angepaßt, sondern der Gegenstand in die vorgefaßte Schablone eines ihm nicht angemessenen Verfahrens hineingezwängt.

Solange wir uns auf die Betrachtung der rein erkenntnismäßigen Bedingungen philosophischen Denkens beschränken, ist mit dem Gesagten unser Hauptbedenken gegen die Anwendung der logistischen Zeichensprache zum Ausdruck gebracht. Weitere Bedenken seien nur kurz angedeutet. Die Frage liegt nahe: Wie kommt es,

daß in Mathematik und Logik die reine Deduktion eine so hervorragende Rolle spielt, so daß die Anwendung rechenhafter Zeichen hier entsprechend erscheint? Und warum verhält es sich in der Seinsphilosophie anders? Der letzte Grund muß wohl in der Eigenart des beiderseitigen Gegenstandes zu suchen sein. *Logik und Mathematik* scheint gemeinsam zu sein, daß sie *Wissenschaften von Beziehungen* sind. Die Logik betrachtet die mit der Abstraktheit unserer Begriffe gegebenen formalen Beziehungen der Denkinhalte untereinander, die in weitgehendem Maß von der Besonderheit dieser Inhalte unabhängig sind und auch bei inhaltlich durchaus verschiedenen Beziehungsgliedern sich in eindeutig gleicher Weise verwirklichen. Daher können die bestimmten Inhalte vernachlässigt und durch beliebige Zeichen ersetzt werden, und auch die Beziehungen selbst lassen sich leicht durch Zeichen darstellen; die vielfältigen Zusammenhänge dieser Beziehungen aber, die oft ein reichgegliedertes Gefüge ausmachen, stellen sich für uns in der Form der Deduktion dar. Ähnlich ist es in der Mathematik. Sie betrachtet die mannigfachen Beziehungen der größenhaften Gebilde untereinander. Diese Gebilde sind zwar inhaltlich mehr bestimmt als die Träger der logischen Beziehungen, aber dieser Inhalt, der sich auf wenige größenhafte Merkmale beschränkt, ist leicht vollständig erfaßbar, dazu streng eindeutig und stets gleichbleibend; darum kann er leicht durch Zeichen ersetzt werden, zumal diese Zeichen die gemeinten, scharf umgrenzten und leicht übersehbaren Inhalte wie von selbst immer wieder in Erinnerung rufen. Auch die mathematischen Beziehungen selbst, wie etwa Gleichheit, Größer-, Kleiner-, Parallelsein, verwirklichen sich in weitgehender Unabhängigkeit von der Besonderheit ihrer Träger stets in gleicher Weise und schließen sich zu reichgegliederten Beziehungsgefügen zusammen. Darum ist auch hier die Darstellung durch formelhafte Zeichen angemessen und lohnend.

Ganz anders verhält es sich mit der *Seinsphilosophie* (Naturphilosophie und Metaphysik). Hier handelt es sich nicht um abstrakte Beziehungen, die ohne Schwierigkeit losgelöst von der Besonderheit ihrer jeweiligen Träger betrachtet werden können, sondern um den *innern Wesensbau der Dinge* selbst, der mehr und mehr in seiner Fülle erschlossen werden soll. Freilich gehört dazu auch die Aufdeckung der Wesensbeziehungen der Dinge; aber diese Wesensbeziehungen sind (als „transzendentale Beziehungen") ganz anders im Seinsbestand der Dinge verwurzelt und darum nicht losgelöst von ihm erfaßbar. Darum bringt hier nicht das Herstellen und Durchforschen rechenhafter Zusammenhänge den Fortschritt der Erkenntnis, sondern ein immer wieder erneutes und vertieftes Sichversenken in das Wesen der Dinge. Und das läßt sich nicht auf Formeln bringen.

Inwieweit auch der *analoge Charakter der metaphysischen Begriffe* der Anwendung der logistischen Zeichensprache besondere Schwierigkeiten entgegensetzt, soll hier nicht weiter untersucht werden. Sicher besteht auch hier noch eine Frage, die nicht zu leicht genommen werden darf.

Alle bisher erwähnten Bedenken bezogen sich nur auf die rein erkenntnismäßigen Bedingungen philosophischen Denkens. Aber schließlich ist *Philosophie* nicht Sache eines aus allen Lebensbezügen losgelösten reinen Verstandes, sondern — wenn wir von der Theologie absehen — mehr als jede andere Wissenschaft *Angelegenheit des ganzen lebendigen Menschen.* Die logistischen Formeln sprechen aber nur den Verstand an, und auch diesen nicht in seiner dem Sein im Ganzen und dem Göttlichen geöffneten geistigen Wesenstiefe, sondern gleichsam nur in seiner äußerlichsten Schicht, eben den Verstand nur als rechnende und als solche wertblinde Ratio. Selbst wenn es z. B. nicht unmöglich wäre, jemandem eine glatt aufgehende logistische Rechnung vorzulegen, deren Endformel bedeuten würde: „Es gibt einen Gott", selbst dann könnte man nicht erwarten, es müsse sich nun jeder notwendig überzeugen lassen. Unseres Erachtens dürfte man das einem lebendigen Menschen nicht einmal zumuten. Wenn es sich darum handelt, einige fünfstellige Ziffern zusammenzuzählen, kann man sich vernünftigerweise auf die Umdrehung der Kurbel einer Rechenmaschine verlassen, aber wo es sich um letzte Entscheidungen handelt, wäre es gegen die Würde des Menschen, sie sich durch eine Art mechanisierten Denkens vorschreiben zu lassen. Er wird und muß vielmehr verlangen, die wirklichen Zusammenhänge entsprechend seiner Fassungskraft selbst zu durchschauen und lebendig zu erfassen.

Der ganze Plan einer in Formeln gesetzten Philosophie beruht auf einer einseitigen und überspitzten Betonung der Wissenschaftlichkeit der Philosophie. Gewiß ist die Philosophie Wissenschaft, und darum ist der den logistischen Bestrebungen zugrunde liegende Wille nach Klarheit und Genauigkeit des sprachlichen Ausdrucks durchaus berechtigt. Aber wir müssen es ablehnen, daß die logistische Zeichensprache der einzige Weg zu diesem Ziel ist. Wie wir zeigten, ist die Formelsprache schon vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus dem Gegenstand der Philosophie wenig angemessen. Dazu kommt, daß die Philosophie ihrer ganzen Absicht nach nicht nur „Wissenschaft" ist, sondern auf „Weisheit" zielt. Die Forderung nach Lebendigkeit und Lebensnähe, die damit gegeben ist, steht freilich in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Forderung der Wissenschaftlichkeit, aber doch nicht so, daß zwischen beiden Forderungen ein unvereinbarer Gegensatz obwaltet. Im Gegenteil, die völlige Vernachlässigung der einen

Seite würde auch die jeweils andere Seite schwer schädigen oder ganz aufheben. Gewiß kann es ein Mehr oder Weniger an wissenschaftlicher Genauigkeit oder unmittelbarer Lebensnähe geben, je nachdem die Absicht mehr auf streng wissenschaftliche Begründung oder auf lebendige Verkündigung geht. Aber auch die lebendigste Verkündigung darf die begriffliche Klarheit nicht außer acht lassen, wenn sie nicht zu leerem Gerede entarten soll, und die wissenschaftlichste philosophische Forschung muß in ihrer geistigen Haltung und ihrem sprachlichen Ausdruck der Würde ihres Gegenstandes angemessen bleiben und eben dadurch die Fühlung mit der Gesamtwirklichkeit des Lebens behalten, wenn ihr nicht schließlich ihr eigener Gegenstand entgleiten soll.

## Die Lehre des Franz Suarez über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt und ihre Kritik durch Viktor Cathrein.

Von Johann Bapt. Schuster S. J.

Die Lehre vom Volk als dem ursprünglichen Träger der staatlichen Gewalt will Antwort geben auf die Probleme der sogenannten ursprünglichen Staatswerdung eines Volkes aus einem vor-staatlichen, sippenhaften Verband. In einem loseren Verband von vielen Familien gibt es noch keine staatliche Gewalt. Ist jedoch dieser Verband zu einer staatlichen Organisation gelangt, dann existiert die staatliche Herrschaftsgewalt, und es ergeben sich drei Hauptfragen: Wo liegt die Quelle dieser neuen Gewalt, wie kommt der Übergang vom vorstaatlichen Sein zum Staat zustande, und wo ruht in dem neu gewordenen Staat ursprünglich die Regierungsgewalt? Die erste Frage findet in der Scholastik eine ganz einheitliche Antwort: Die Staatsgewalt ist nicht das Produkt eines privaten Sammelwillens einer Vielheit, sondern wird von Gott unmittelbar kraft natürlichen Gesetzes verliehen. Nicht so einheitlich wird die zweite und dritte Frage beantwortet. Suarez und mit ihm wohl die ganze opinio communis seiner scholastischen Zeitgenossen nimmt an, daß ein gewisser Staatsgründungswille wenigstens als Bedingung ursprünglichen Werdens eines Staates erforderlich ist und daß die dabei vom Schöpfer gegebene Staatsgewalt natürlicherweise nicht einem bestimmten Menschen oder einer Personengruppe, sondern dem ganzen Volk als solchen verliehen wird. Das Volk als ganzes ist ursprünglicher Träger der Staatsgewalt, so daß eine wahre, wenn auch oft genug nur stillschweigend vollzogene

Übertragung an bestimmte Personen zur legitimen Ausübung der Regierung erforderlich ist. Ohne eine wenigstens stillschweigende Übertragung vom Volk wäre Besitz und Ausübung der Staatsgewalt eine Usurpation. Erst im neunzehnten Jahrhundert erfuhr diese sogenannte scholastische Volkssouveränitätstheorie stärkere Kritik, so bei Taparelli, Liberatore, Schiffini, Walter, Meyer, Hergenröther und Cathrein. Trotzdem fand die Lehre des Suarez und der Scholastiker auch bis heute Verteidiger, so z. B. Costa-Rosetti, Quilliet, Tischleder[1]. Wir legen die kritischen Bedenken Cathreins vor und versuchen, auf einer andern Basis der Lehre des Suarez einen neuen Sinn abzugewinnen, der den Schwierigkeiten Cathreins weitgehend Rechnung trägt.

## I.

Der Kritik an der Volkssouveränitätslehre des Suarez schickt Cathrein[2] die Feststellung voraus, daß die Lehre des Suarez und der übrigen Scholastiker sich natürlich weitgehend von den Theorien Rousseaus unterscheidet. Dann fügt er über den Sinn der sogenannten Volkssouveränitätslehre bei, daß zu ihrem Wesen der *Universalitätsanspruch* gehört. Nach des Suarez Meinung ist das Volk ganz allgemein und in jedem Fall der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt. Wollten dagegen die älteren Rechtslehrer nur behaupten, die von ihnen entwickelte Art in der Entstehung des Staates und der Staatsgewalt sei möglich oder wahrscheinlich, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Indes hieße das nach Cathrein, jene Lehrer gründlich mißverstehen. Denn sie halten den Vertragsweg in der natürlichen Entwicklung der Dinge für den einzig möglichen. Nur durch einen wahren, wenn auch stillschweigend abgeschlossenen Vertrag wird die Regierungsgewalt vom Volk etwa auf einen Monarchen übertragen, ebenso, wie durch einen wahren Vertrag eine Gemeinschaft von Familien ein neues Rechtsverhältnis zum Zweck des Gemeinwohles begründet wird.

Nach Suarez hängen also Staatswerdung durch einen Vertrag und Entstehung der Staatsgewalt in einer bestimmten Person durch Volkszustimmung eng miteinander zusammen. Cathrein erhebt nun schon gegen diese Auffassung vom *Werden des Staates* aus einem vorstaatlichen Zustand durch einen Vertrag einen doppelten Einwand. Dieser Vertrag müsse wenigstens von allen freien und selbständigen Männern einstimmig abgeschlossen werden, damit eine allgemeine Pflicht zur Unterwerfung unter das neu entstehende Gemeinwesen eintritt. Aber wie kann man eine solche Einmütigkeit bei der Gründung eines Staates und der Ernennung eines Fürsten

[1] Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. M. Gladbach 1923, 113 ff.
[2] V. Cathrein, Moralphilosophie. Leipzig 1924[6], 2. Bd. 505 ff.

glaubhaft machen? Für Suarez gilt noch eine besondere Schwierigkeit, weil er die doch normalerweise geforderte Gleichzeitigkeit der Übereinstimmung durch eine allmählich und sukzessiv geleistete Zustimmung ersetzen will. Mag die Volksgemeinschaft (elementum materiale) immerhin allmählich zum Staate heranwachsen, so kann doch nimmermehr die Staatsgewalt (elementum formale) allmählich entstehen; sie ist unteilbar und in einem Gemeinwesen ganz oder gar nicht vorhanden.

Nunmehr erst kommen wir zur Frage des ursprünglichen Trägers der Staatsgewalt. Selbst wenn ein Staat durch einen Vertrag entstanden wäre, so folgt nach Cathrein nicht ohne weiteres, daß die Staatsgewalt notwendig ursprünglich nur in der Gesamtheit der Glieder sei. Auch Suarez will ja diese neue These erst *beweisen*. „Durch den Staatsvertrag entsteht eine politische Körperschaft, aus der sich kraft natürlicher Resultanz die Staatsgewalt bildet. Nun aber ist vom Standpunkt des rein natürlichen Rechtes aus kein Grund vorhanden, warum diese Gewalt eher in *einem* Glied als in einem *anderen* sein soll. Also muß sie in der Gesamtheit sein." Nach Cathrein sind die Menschen zwar gleich, wenn man sie abstrakt nach der allgemeinen Menschennatur betrachtet, aber keineswegs, wenn man die tatsächliche Entwicklung der ersten Staatswesen aus Patriarchalfamilien ins Auge faßt. War etwa kein Grund vorhanden, so fragt er, warum eher Abraham der Regent einer großen Patriarchalfamilie war als einer seiner Söhne und Enkel oder Knechte und Hirten?

Dann zeigt Cathrein *positiv*, wie sowohl die Bildung des Staates als auch die ursprüngliche Bestellung eines Oberhauptes ohne vertragliche Stimmung möglich war. Zur Entstehung eines Staates genügt erstens eine örtlich dauernd vereinigte Anzahl von Familien, zweitens eine Person, die das Recht hat, von diesen Familien als Richter in ihren Streitigkeiten Unterwerfung zu verlangen. Beide Elemente können aber ohne Vertrag entstehen. Ohne die Spur eines Staatsvertrages kann sich eine Menge von Familien am gleichen Ort vereinigen. Dies geschieht fast notwendig durch die Entstehung aus einer Stammfamilie. In dieser dauernd vereinten Menge von Familien bedarf es notwendigerweise eines Richters zur Schlichtung entstehender Streitigkeiten, zur Bestrafung der Übeltäter, zur Erhaltung der Ordnung und Sicherheit. Nun war es aber möglich, daß unter den gegebenen Verhältnissen nur *eine* bestimmte *Person allein* infolge ihrer bevorzugten Stellung Richter sein konnte, wenigstens wenn sie das Richteramt beanspruchte und niemand neben sich als Richter duldete. Das war etwa der Stammvater einer Patriarchalfamilie, gegen dessen Wille niemand hätte Richter und Leiter sein können.

Ein letztes Bedenken Cathreins geht dahin, daß die Übertragungs-

theorie auch schlecht mit der *Geschichte* in Einklang zu stehen scheint. Es ist eine unbezweifelbare Tatsache, daß uns immer und überall, soweit die geschichtlichen Denkmäler reichen, in den ältesten Zeiten Monarchien begegnen, wie auch schon Aristoteles betont. Selbst bei Naturvölkern finden wir fast überall an der Spitze des Stammes oder der Horde den Stammvater oder den Ältesten oder bevorzugte Familien, in denen die Häuptlingswürde erblich ist. Also die Tatsache, daß wir nirgends ursprünglich Republiken und zwar demokratische Republiken finden, ist ein schwerwiegendes Bedenken gegen die Übertragungstheorie.

II.

Eine Prüfung der Beweisführung Cathreins ergibt zunächst, daß Cathrein nicht nur die im Lauf des verflossenen Jahrhunderts vorgebrachten Schwierigkeiten gegen die Übertragungslehre des Suarez am klarsten und umfassendsten formuliert, sondern auch in wichtigen und entscheidenden Stücken die Schwächen dieser Lehre getroffen hat. Zunächst steht fest, daß der Sinn und die eigentliche Meinung des spanischen Scholastikers richtig erfaßt ist. Die Kritik bleibt sodann bei Cathrein, wie bei seinen Vorgängern, wesentlich auf der systematischen Ebene. An eine geistesgeschichtliche Würdigung der Übertragungstheorie, wie sie neuestens A. Dempf[3] versucht hat, wird nicht gedacht. Die Auseinandersetzung berücksichtigt nicht die profane Rechts- und Staatsproblematik seit Bodinus, z. B. die Entwicklung des Souveränitätsbegriffs, die Unterscheidung von Volkssouveränität und Regierungssouveränität, sondern bleibt in Fragestellung und Kritik grundsätzlich auf dem Boden der scholastischen Naturrechts- und Gesellschaftslehre. Cathrein will so wenig wie die früheren Kritiker Historiker sein, sondern im Rahmen seiner Moral- und Staatsphilosophie grundsätzliche Fragen über die Entstehung der Staatsgewalt zur Lösung bringen. Die Lehre des Suarez wird also nur insoweit geprüft, als sie für eine grundsätzliche Lösung brauchbar erscheint.

Unter dieser Rücksicht ist die Kritik Cathreins im allgemeinen sicher maßvoll und bedeutsam. Mit Recht wird von Anfang an die universale Tendenz der Übertragungstheorie betont. Nur von diesem Standpunkt aus ist eine tiefere und prinzipielle Untersuchung möglich. Wenn neben der Übertragung durch das Volk auch andere Wege für die Erlangung der Regierungsgewalt offen stehen, dann wird die ganze Disputation ziemlich überflüssig. Niemand bezweifelt ja, daß unter anderen Formen auch die der Übertragung seitens des Volkes legitim sein kann. Für Suarez hängen sodann die zwei Fragen eng zusammen, die Bildung des Staates durch einen Ver-

[3] Christliche Staatsphilosophie in Spanien. Salzburg 1937, 52 ff.

tragswillen und die Bestellung der Regierung. Auch Cathrein hält an diesem Zusammenhang fest, und weil er den Vertrag als notwendige Bedingung für das erstmalige Werden des Staates ablehnt, verwirft er gleichermaßen die Übertragung durch das Volk. Vielleicht ist dieser enge Zusammenhang der beiden Fragen doch nicht so klar, daß eine weitere Untersuchung überflüssig wäre. Unseres Erachtens bleibt das Problem der Übertragung der Staatsgewalt auch unabhängig vom Ursprung des Staates in seiner relativen Selbständigkeit bestehen. Darum lassen wir die Frage nach dem Ursprung des Staates auf sich beruhen. Auch Suarez ist der Meinung, daß seine These vom ursprünglichen Träger der öffentlichen Gewalt eines besonderen Beweises bedarf.

Hier liegt indes der *kritischste Punkt* seiner Theorie. „Weil die Natur allein die Auswahl des Regierungsträgers nicht bestimmt, bleibt nur übrig, die Gewalt im Volk als Ganzes zu verwurzeln, von dem sie dann durch juridische Übertragung auf bestimmte Einzelpersonen übergeht." Dieser Gedankengang ist weit davon entfernt, als klar und unmittelbar einsichtig zu gelten. Lassen wir einen Augenblick die Gegenthese Cathreins beiseite — die Natur oder besser gesagt die natürlichen Verhältnisse in der sozialen Entwicklung könnten das Regierungssubjekt ohne Volkszustimmung eindeutig bestimmen. Prüfen wir methodisch und vorurteilslos die impliziten Voraussetzungen des obigen Beweisganges. Suarez nimmt als selbstverständlich den Satz hin, daß überhaupt nur zwei höchste sich ausschließende Möglichkeiten in der Einsetzung der Autorität gedacht werden können: Die Natur bestimmt den Träger der Gewalt, oder das Volk als Ganzes ist der Träger. Eine doppelte Unklarheit liegt hier vor. Die Natur des Menschen ist nur als abstrakt gedachte Natur überall gleich. Es bleibt denkbar, daß natürliche Verhältnisse, die noch vor dem freien Entscheid des Menschen liegen, eine wesentliche Ungleichheit einführen, bei der vielleicht eine Übertragung zum mindesten nicht notwendig ist. Sodann muß die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, daß das Volk als Ganzes doch nur insofern Träger der Gewalt sein kann, als seine maßgebenden Glieder, etwa die freien Männer und Familienhäupter, in der Volksversammlung über die Staatsgewalt und ihre Ausübung verfügen. Aber gerade hier bleiben noch verschiedene Formen und Grade der Beteiligung des Volkes denkbar. Nach unserer Meinung liegt gerade hier die Möglichkeit für eine Vertiefung des Problems, die später noch weiter verfolgt werden soll. Es bleibt also dabei, daß die Kritik gegen die Übertragungstheorie insoweit im Recht ist, als der entscheidende Beweis zum mindesten nicht überzeugend wirkt und wichtige Punkte ungeklärt läßt.

Cathrein stellt nun auch eine *Gegenthese* auf: Die Bestimmung des Gewaltenträgers kann auch ohne Übertragung geschehen und

geschieht tatsächlich zum mindesten beim Werden eines sogenannten Patriarchalstaates. Ein angesehenes Familienhaupt wird bei wachsender Volkszahl via facti zum Staatshaupt, weil die höchste Richtergewalt notwendig ist und gegen den Willen des Patriarchen niemand Richter und Leiter sein kann. Man darf dieser Kritik von vornherein eine größere Lebens- und Geschichtsnähe zuschreiben, die sich nicht mit einer bloß *abstrakten* naturrechtlichen Lösung begnügt. Das ist ja, wie schon gerügt, ein entscheidender Mangel in der Begründung der Übertragungstheorie. Ferner läßt sich ein ausdrücklicher Konsens ohnehin schwer als allgemeines Faktum nachweisen. Man könnte höchstens sagen, in den genannten Patriarchalverhältnissen war eben praktisch die Zustimmung da, und nur deswegen durfte der Patriarch via facti vorangehen. Indes ist doch fraglich, ob die Glieder des Verbandes (ohne einen besonderen Grund) die Zustimmung verweigern *durften*. Man wird den Verdacht nicht los, als ob eine allzu lebensferne, rein doktrinäre Haltung in diesem Fall einen consensus implicitus konstruiere. Vermutlich liegt auch das Gefühl zugrunde, ohne diese Zustimmung würden die Würde und das Recht der Glieder gering geachtet.

Ob freilich der Fall des Patriarchenstaates so häufig und geradezu der Normalfall in Urzeiten gewesen ist, wie Cathrein und andere anzunehmen scheinen, das bleibt beim heutigen Stand der Ethnologie zum mindesten zweifelhaft. Nach dem heutigen Stand der Völkerkunde und Urgeschichte wird man es wohl nicht wagen, so eindeutig für eine patriarchale Gestaltung des Urstaates Partei zu nehmen. Wir müssen ebenso sehr mit mehr demokratischen Formen rechnen.

Damit verliert aber das letzte Argument Cathreins, die Berufung auf die Geschichte, seine entscheidende Kraft. Nur innerhalb bestimmter Kulturkreise, etwa beim viehzüchtenden Nomaden, ist das patriarchal-monarchische Prinzip vorherrschend. Natürlich büßen dadurch die anderen Bedenken gegen Suarez von ihrer Stärke nichts ein. Es ist Suarez nicht gelungen, die Übertragung der Staatsgewalt als einzig möglichen Weg zur Bestellung der Autorität glaubhaft zu machen. Und die Gegenthese Cathreins, daß im sogenannten Patriarchalstaat die Bestellung des Oberhauptes auch ohne Konsens des Volkes möglich sei, ist zum mindesten eine gut begründete Meinung, die zudem gewagte doktrinäre Annahmen vermeidet und lebens- und geschichtsnäher erscheint.

## III.

Wie bereits erwähnt, fehlt es auch heute keineswegs an Freunden der älteren Theorie, und man darf vermuten, daß die Streitfrage nicht so schnell zur Lösung kommt, wenigstens solange man die bisherige Basis der Disputation beibehält. Auf der Linie —

hie Volk als Ganzes, dort ein einzelnes Glied des Volkes — scheint die Entscheidung beschwert durch die Befürchtung, das Volk als ganzes werde ungebührlich zurückgedrängt. Ebenso wird wohl in den allermeisten Fällen des sogenannten Patriarchenstaates faktisch die Zustimmung des größeren Teiles gegeben sein. Aussichtsreicher ist wohl ein vermittelnder Lösungsversuch, der das Problem des ursprünglichen Trägers der Staatsgewalt nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes von Volk und Patriarchen sieht, sondern als die Frage, wer in einem werdenden Staat aus dem ganzen Volk als dessen naturgemäßer Vertreter gelten kann.

Normalerweise, d. h. von gewissen Ausnahmen abgesehen (wie etwa der Unterwerfung durch ein fremdes stärkeres Volk), darf und soll die Regierung aus der Mitte des Volkes selbst hervorgehen. Aber nun fragt es sich, welche Gruppen in einer konkreten Volksgemeinschaft kraft der natürlichen Umstände die Fähigkeit, das Recht und die Pflicht zur Führung des Staates besitzen. Ganz von selber spitzt sich also die Streitfrage zu einem Problem der Quantität, der Mehrheit oder Minderheit, zu.

Schematisch können wir überhaupt drei verschiedene Formen bei der Bestimmung des ursprünglichen Staatshauptes unterscheiden: eine mehr demokratische (etwa bei einem Kolonistenstaat), eine aristokratische (etwa wenn in einem Volke nur wenige große Besitzer vielem abhängigen Volk gegenüberstehen) und eine patriarchalische Gesellschaftsgestaltung. Nach unserer Meinung ist nicht bloß die demokratische Form, sondern auch die aristokratische Gesellschaftsgestaltung erlaubt und möglich. Die patriarchalische Form bildet dann nur einen Grenzfall der aristokratischen Form. Nun ist die ursprüngliche Staatswerdung nicht unabhängig von der schon vorliegenden sozialen Gruppierung zu denken. Die Staatsnotwendigkeit entspringt ja nicht im luftleeren Raum, sondern im vorliegenden konkreten Sozialkörper. Darum paßt sich auch die Bestimmung des ursprünglichen Gewaltenträgers der Eigenart und dem Aufbau desselben an. Mit anderen Worten, es liegt in der Natur der gegebenen Verhältnisse, daß in einem Kolonistenstaat mit demokratischer Struktur die Versammlung der Familienhäupter wesentlichen Einfluß auf die Bestellung des Staatsoberhauptes nimmt. Es ist aber ebensowenig abzulehnen, daß im zweiten Fall durch die Übereinkunft der großen und einflußreichen Besitzer eine legitime Obrigkeit bestellt wird, auch wenn die große Zahl der Hörigen und abhängigen Knechte nicht um ihre Zustimmung gefragt wird. Aus dem gleichen Grund ist es dann auch nicht unerhört und abwegig, wenn in einem ausgeprägten patriarchalischen System der Patriarch die Herrschaft ohne eigentliche Volkszustimmung übernimmt. In allen drei Fällen wird eine wesentliche Bedingung ein-

gehalten: die Regierung vertritt und repräsentiert das Volk, insofern die durch die jeweiligen sozialen Bedingungen qualifizierten Glieder an die Spitze treten[4].

Wie unterscheidet sich unser Vermittlungsvorschlag von den beiden Theorien des Suarez und Cathreins?

Wir können ganz gut die Formel des Suarez beibehalten und sagen: Die Bestellung des Staatshauptes geschieht normalerweise durch das Volk. Wir müssen aber sogleich die Erklärung hinzufügen, daß es verschiedene Grade in der Beteiligung des Volkes gibt und der zunächst hervortretende Gegensatz von Mehrheit oder einer qualifizierten Minderheit beachtet werden muß. Die quantitative Minderheit steht nicht außerhalb des Volkes oder im Gegensatz zu ihr, sondern sie kann wenigstens unter gewissen Umständen die natürliche Vertretung des Volkes bei der originären Staatsbildung sein. Das gilt dann auch in dem Grenzfall des Patriarchalstaates. Der Patriarch steht nicht im Gegensatz zum Volk, sondern ist dessen natürliche Spitze. Auch in diesem Fall wenden wir das Prinzip des Vorrangs der Elite-Minderheit an. So werden alle berechtigten Bedenken des 19. Jahrhunderts gewürdigt. Nur stellen wir den Patriarchalstaat nicht so unverbunden als eine Einzelmöglichkeit hin, sondern ordnen ihn einem allgemeinern Prinzip unter. Wesentlich aber ist, daß die Unklarheit des Begriffs *Volk* deutlich gesehen wird. Er leidet in unserer Untersuchung an einer schier unaufhebbaren Zweideutigkeit. Wir wollen den Übergang eines noch nicht staatlich organisierten Sippen- oder Familienverbandes zum vollen und eigentlichen Staatsgefüge betrachten. Das staatlich organisierte Volk ist nun sicher qualitativ etwas Neues gegenüber einer bloßen Summe von Familien. Allerdings ist die bloße Summe auch schon *vor* dem Werden des Staates mehr eine Abstraktion des Denkens. In dem Entschluß mehrerer Familien, nachbarlich zusammenzuwohnen, liegen schon Ansätze zu allerlei natürlichen Gemeinschaftsformen, und auch zum Staat.

So erhebt sich die Frage, ob Volk in unserer Diskussion vorwiegend oder ganz *quantitativ* und summenhaft zu verstehen ist, oder ob die Teilnehmer der Volksversammlung als Glieder eines *geformten Lebensganzen,* einer echten Gemeinschaft, handeln. Nach unserer Meinung kann die Antwort nur lauten: „Das Volk" besitzt die Gewalt nur, insofern es als geformtes Lebensganzes gedacht wird. Das Recht der Bestimmung des Staatshauptes ist kein bloßes Privatrecht, das dem Menschen schon von Natur aus innewohnt, sondern es gehört zu den ausgesprochen *öffentlichen* Rechten. Nur insofern es das öffentliche Wohl fordert oder we-

[4] Natürlich gilt für den zweiten und dritten Fall die Bedingung der *besonderen sozialen Struktur,* die allein die aristokratische oder patriarchalische Regierungsbestellung legitimiert.

nigstens angezeigt sein läßt, erhält die Einzelperson das Recht zur Wahl oder zur Mitwirkung bei der Bestimmung der Regierung.

Damit ist auch der eigentliche *Beweis* für unsere These angedeutet. Im übrigen kann man die Formel des Suarez sehr wohl billigen: Die Zustimmung des Volkes ist zum mindesten sehr angezeigt, ja unter Umständen auch notwendig. Die Wahl einer geeigneten Person wird durch die Mitwirkung des Volkes erleichtert, und vor allem kann sich niemand mit Grund beklagen, daß seine Zustimmung nicht eingeholt wurde. Nur fügen wir die Einschränkung hinzu, daß die Zustimmung des ganzen Volkes oder der Majorität nicht in allen Fällen notwendig ist.

Der Einwand, durch das Prinzip der aristokratischen Minderheit werde dem politischen Abenteurerwesen der Weg gebahnt, kann leicht entkräftet werden. Es wurde schon bemerkt, daß beim werdenden Staat nur für eine ganz bestimmte soziale Struktur die aristokratische und patriarchalische Form als legitim erklärt wurde. Keineswegs ist diese soziale Struktur unter modernen Verhältnissen ohne weiteres vorauszusetzen. Sodann wird vielleicht das Gemeinwohl nicht selten mehr durch die rigorose Forderung einer Mehrheitsregierung gefährdet. Besonders in politisch aufgewühlten Tagen mag es mitunter schwer sein, die so notwendige starke Hand einzig durch einen sicheren Mehrheitswillen zu legitimieren. Im übrigen liegt es klar auf der Hand, daß Suarez und seine Zeitgenossen mit der Zustimmung des „Volkes" kein modernes demokratisches Ideal aufstellen wollten. Die Aristokratie mit ihren ererbten Rechten konnte das Volk repräsentieren, obwohl sie zahlenmäßig in der Minderheit war.

Wir sind bei diesen Betrachtungen unversehens von einem Problem des werdenden Staates und der originären Bildung der Staatsgewalt zu einem allgemeinen Prinzip und zur Frage der Staatsformen gelangt. In der Tat wollten Suarez und die gesamte ältere und neuere Scholastik nicht ausschließlich ein vielleicht auf den ersten Blick etwas doktrinär und weltfremd anmutendes Problem des Urstaates und der originären Staatsgewalt aufhellen. Die Lehre von der Übertragung der Staatsgewalt durch die Mitwirkung des Volkes war ebenso sehr und zumal in dem beigebrachten Begründungsversuch eine These über die Bedingungen der Legitimität einer jeden Regierung und darum auch eine gewisse Vorentscheidung in der Frage über die Erlaubtheit der verschiedenen Regierungsformen. Nur wegen dieser weitergreifenden Bedeutung haben die Kritiker des Suarez im 19. Jahrhundert geglaubt, dieses Problem behandeln zu müssen, das nicht nur ein rein historisches und dazu wenig aktuelles Problem ist. Sie haben sich ein sachliches Verdienst um die Klärung eines nicht unwichtigen Punktes der christlichen Sozialphilosophie erworben.

# Besprechungen.

v. Severus, E., Lupus von Ferrières. Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert (Beitr. z. Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 21). gr. 8° (194 S.) Münster 1940, Aschendorff. *M* 9.—; geb. *M* 10.50.

Lupus von Ferrières hat dank seiner Briefsammlung mit all den Nachrichten und Zitaten alter Autoren und den noch erhaltenen, von ihm geschriebenen oder korrigierten Hss das Interesse zumal der Philologen und Palaeographen geweckt; seine Stellung im Praedestinationsstreite war durch das klassische Werk Schrörs' über Hinkmar und durch Sprotte einigermaßen bekannt geworden. Wie der Untertitel anzeigt, ist diese wohl aus einer Bonner Dissertation erwachsene Arbeit vor allem Lupus als dem großen Vermittler der Werke des Altertums gewidmet; jedoch werden auch die anderen Felder seiner Wirksamkeit und das Leben selbst mit einbezogen. Was über Lupus an Einzeluntersuchungen zu Tage gefördert wurde — es ist sehr viel und über Deutschland, Frankreich, England und Nordamerika verstreut —, wird sorgfältig benutzt und registriert. Dafür wird dem Verf. jeder, der sich mit Lupus beschäftigt, aufrichtig dankbar sein. Gerade bei der Eigenart des Werkes vermißt man ein Literaturverzeichnis sehr schmerzlich. Bei den starken Abkürzungen der Titel in den Anmerkungen fordert es lästige Mühe, bis man den vollen Titel gefunden hat.

S. hat besonderes Augenmerk auf den Nachweis der von Lupus gekannten und benutzten Werke klassischer und patristischer Auktoren und deren Textüberlieferung gerichtet; es ist ihrer zumal bei den klassischen Auktoren, die Lupus oft selbst abschrieb oder korrigierte, eine erstaunliche Fülle. Als Theologe zeichnet Lupus sich nicht gerade durch eindringende Tiefe, aber durch große Einfachheit und Klarheit der Darstellung aus. Im Praedestinationsstreit steht er den Gegnern Hinkmars weit näher als Hinkmar und Pardulus. Er lehrt im Anschluß an Augustin eine Reprobatio negativa und leugnet die Allgemeinheit der Heilsberufung und der Erlösungstat Christi. Doch bleibt er im Kampf sehr maßvoll; seine Stellungnahme erfolgt mehr aus Achtung vor der Tradition, wie er sie vorfand, als aus innerster Überzeugung. Besonders wohltuend leuchtet aus Briefen und Schriften die harmonisch abgeklärte und maßvolle Persönlichkeit hervor, die Natur und Übernatur in sich vereinigt. Wenn bei all den Einzeluntersuchungen das Bild des Lupus nicht so lebendig und anschaulich gezeichnet ist, als dies auf Grund der Schriften und der Umgebung möglich war, so wird jeder dies dem Verf. gern verzeihen.

Einige Bemerkungen dienen vielleicht zur Fortführung berührter Fragen. Betreffs der *Verwandtschaft des Lupus* scheint weder durch Dümmler noch durch S. das letzte Wort gesprochen. S., wohl im Vertrauen auf Dümmler, erwähnt nicht, daß Reginbertus (Ep. 6—7) und Adalgaudus (Ep. 6, 8) unzweifelhaft leibliche Brüder des Lupus sind. Adalgaudus wird im Brief an Reginbert (Ep. 6) „germanus noster" genannt, das Verhältnis zu Reginbert ist „germanitate atque natura" bestimmt. Es scheint willkürlich von Dümmler, wenn er darin nur den Ausdruck der Freundschaft sieht. Übrigens ist der Inhalt der Briefe so, wie ein besorgter älterer Bruder zu dem jüngeren spricht. Die Anrede „Singulariter

uniceque dilecto" hat ihre Entsprechung im „pristini amoris, qui nos unice singulariterque devinxit" im Brief 37 an Heribald von Auxerre, der wohl sicher, wie auch S. sagt, Bruder des Lupus war. Zudem wird in einem von Lupus verfaßten Briefe der Königin Irmintrud an Bischof Heribald von Auxerre (Ep. 95) germanus offenbar im Sinn von leiblicher Bruder gebraucht. Man könnte entgegnen, daß in Brief 16 an Erzbischof Ursmar von Tours „germani mei vestrique fidissimi relatione" germanus im weiteren Sinn gebraucht wird. Jedoch läßt sich der Ausdruck ungezwungen übersetzen: durch den Bericht meines Bruders, der euch ganz ergeben ist. In Ep. 9 unterscheidet Lupus zwischen „fratres nostros et germanos meos".

Die Entstehung und Erklärung der *Anordnung der Briefe* bleibt trotz den Bemühungen von S. reichlich dunkel. Vielleicht kommt man in der Annahme weiter, daß die Sammlung eine Auswahl ist, die zusammengestellt wurde, um jungen Studierenden Briefmuster für die verschiedensten Gelegenheiten zu bieten. Man versteht so das Ausscheiden von Briefen rein theologischen Inhalts, die Bevorzugung der Briefe mit klassischen Anspielungen, die bunte Verschiedenheit der behandelten Gegenstände, das häufige Auslassen der Anrede und das Fehlen der Daten, die teils sachliche Anordnung, die aber durch eine ursprünglich in der Hauptsache chronologische Ordnung oftmals gestört wird. Die Verteilung der Schreiber dürfte nur dann von größerer Bedeutung sein, wenn feststeht, daß Cod. Paris. 2858 eine unmittelbare Kopie der Konzepte ist.

Inbetreff der *Verse in Cod. Regin. 1484* lehrte der Einblick in die Hs, daß Lupus ohne Zweifel der Verfasser ist. Ein Vergleich der Buchstaben sagte, daß Schreiber der Verse und Korrektor der Hs ein und dieselbe Person ist, also Lupus. Die Verse aber zeigen unzweifelhaft Autorenkorrekturen. So ist f. $168^{vb}$ Z. 2 der Verse luminis instar erat getilgt und durch culmine digna dabant ersetzt. Über Z. 4 ist, wie Lupus es auch sonst gern tut, eine ganze Zeile ausradiert; ähnlich steht Z. 10 auf Rasur; in gaudia cum penderet ist cum getilgt und am Rand durch nam ersetzt, penderet ist in pendit verbessert. Eine genauere Untersuchung der ganzen Donat-Hs und ein Vergleich mit Beesons Phototypien von Harleian 2739 führte zu der von Rand verschiedenen Ansicht, daß der ganze Codex höchst wahrscheinlich von Lupus selbst geschrieben ist. Eine solche Übereinstimmung in den Buchstaben der „verschiedenen" gebrauchten Alphabete, in den Abkürzungen, der Setzung der Interpunktionszeichen kann durch Annahme derselben Schreibschule meines Erachtens nicht erklärt werden. Die einzige Schwierigkeit, daß der Schreiber in der Silbentrennung nicht die Methode des Lupus anwendet — soviele Konsonanten auf die neue Zeile, als sich aussprechen lassen — und deshalb von Lupus öfter korrigiert wird, löst sich durch die Annahme, daß der Codex in Lupus' jüngeren Jahren und entsprechend dem Brauch der Vorlage, nicht der Grammatiker geschrieben wurde. Die Schrift ist ungleich schöner als in Cod. Harl. und jene der Korrektur. Aus dieser Ansicht ergeben sich zwei interessante Folgerungen: Lupus ist unter dem mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß der Tourser Schreibschule gebildet. Er schrieb Capitalis quadrata, rustica, uncialis, semiuncialis und carolina; denn all diese Schriften wendet der Schreiber des Regin. an. Inbetreff der Verse des Harl. ist Bischoff gegenüber Beeson beizustimmen; sie sind von Lupus geschrieben. Freilich fehlen die Autorenkorrekturen; so

bleibt die Möglichkeit, nicht die Wahrscheinlichkeit, daß ein anderer der Verfasser ist.

S. bekämpft sehr lebhaft die Hypothese von Buchner, nach der Lupus in den Kreis der *Pseudo-Isidor-Fälscher* gehörte. Ich will ihm darin nicht widersprechen, möchte aber auf zwei Tatsachen hinweisen, die vielleicht etwas Licht bringen. Der von Silva-Tarrouca (Miscellanea Isidoriana 1936, 357—360) als unzweifelhaft älteste und mit der Fälschung als gleichzeitig nachgewiesene Cod. Vat.-Ottobon. 93 ist von einer Tourser Hand geschrieben, die zwar sicher von Lupus verschieden ist, aber ihm außerordentlich nahe steht, zumal der flüchtigen Hand im Cod. Harl. Diese Hs nun stammt sehr wahrscheinlich aus der Abtei Cormery in der Diözese Tours. Denn f. 150$^{r-v}$ ist ein Brief des Bischofs Wilhelm von Paris, der in erster Linie an den Abt Petrus von Cormery und in zweiter an den Abt Petrus de Aureavalle gerichtet ist, beigefügt. In ihm wird Bezug genommen auf ein Breve Pius' II., das den gleichen Äbten von Cormery in der Diözese Tours und Aureavalle in der Diözese Poitiers den Auftrag gibt, das Nonnenkloster Fontevraud zu reformieren. Diese Annahme wird durch die Tatsache bestärkt, daß der nahe verwandte Harl. mit Cicero De oratore und den Versen von Lupus Hand ebenfalls in Cormery war. Lupus hatte aber nahe Beziehung zu Abt Odacer, der sein Verwandter war (Ep. 86, 90, 97), und auch zu Hilduin von Tours (Ep. 97).

Es ist zu wünschen, daß S. seine schönen Untersuchungen über den Stil des Lupus noch weiter fortführt. Dabei wäre in erster Linie der Stil in sich und erst in zweiter die Imitatio zu berücksichtigen. Die Reimprosa, wenn wir unter Reim nicht nur den Endreim verstehen, ist viel häufiger als S. annimmt, z. B. Ep. 9 denegarem — differrem; habendae — referendae — cognoscendae; negandum — cavendum; discendi — nocendi. Ep. 92 cognoscatis — comprehendatis; conferri — praeferri usw. In den Versen begegnet ausgesprochene Alliteration. Ich schließe mit dem Wunsch, der Verf. möge noch manche Arbeit über das 9. Jahrh., in dem Theologisches und allgemein Literarisches nicht selten eng verbunden waren, folgen lassen. Fr. Pelster S. J.

Fabro, C., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino. Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista. 8° (XII u. 381 S.) Mailand 1939, Vita e Pensiero. *L* 20.—.

Daß der Aquinate in seinem philosophischen Denken wesentlich Aristoteliker ist, wird niemand bestreiten. Doch hat die Forschung in seinem Aristotelismus immer deutlicher eine starke platonische Grundströmung sichtbar gemacht. Nach F. verdichtet sich diese am zentralsten in der thomistischen Partizipationsidee. Sie ist einerseits platonischen bzw. neuplatonischen Ursprungs, anderseits ist sie durch eine so tief greifende Wandlung hindurchgegangen, daß sie dem aristotelischen System nicht widerstreitet, sondern es zur Vollendung führt; meist wird sie sogar auf Grund aristotelischer Prinzipien vertreten. Wie entscheidend der platonische Einschlag für den thomistischen Aristotelismus ist, geht daraus hervor, daß Thomas die innerste metaphysische Struktur des Endlichen gerade in der Partizipation sieht, und diese so zum Angelpunkt wird, um den die ganze thomistische Gedankenwelt schwingt.

Im einzelnen gliedern sich die Darlegungen des Buches in drei Teile. Ein erster, einleitender Teil handelt von den Quellen des

thomistischen Partizipationsbegriffes. Der zweite und Hauptteil arbeitet den spekulativen Gehalt dieses Begriffes nach seinen Grundlinien aus den Werken des Aquinaten heraus. Ein dritter, abschließender Teil zieht die Folgerungen auch für die sekundären Strukturschichten des endlichen Seienden. Naturgemäß haben wir uns vor allem mit dem 2. Teil zu befassen.

In seinem *geschichtlichen* Teil zeigt sich F. gut unterrichtet über die neuesten Ergebnisse der Forschung; auch deren kritische Vorbehalte läßt er zur Geltung kommen, z. B. in dem Verhältnis von Thomas zu Boëthius. Als Urquellen erscheinen natürlich Platon und Aristoteles; bei letzterem sind hier besonders die Ansätze zur Stufenbetrachtung, die sich an zwei Stellen seiner Metaphysik finden, wichtig. Der Neuplatonismus, der große, selbständig fortbildende Übermittler zumal des platonischen Erbes, verschmilzt bis zu einem gewissen Grade Platon mit Aristoteles und bahnt so der thomistischen Synthese die Wege. Am meisten bestimmende Kraft kommt Augustinus und Ps.-Dionysius zu; von diesem leitet sich u. a. der intensive Seinsbegriff, d. h. die Auffassung des Seins im Sinne einer Fülle, her. Damit verbinden sich Boëthius, der Liber de causis und Avicenna, dessen Einfluß auf die Lehre von der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein sehr bedeutend ist. Das weitgespannte System, das die schöpferische Geisteskraft des Aquinaten auf Grund all der aufgezählten Anregungen erbaut, ist doch wohl nicht so restlos ausgeglichen, wie es bei F. manchmal scheinen könnte.

Der *zweite* Teil steht vor der entscheidenden Frage, wie denn in die aristotelische Abstraktionstheorie, die sich Thomas zu eigen macht, die Partizipationsidee sinnvoll eingebaut werden kann. Da das Allgemeine überall *ganz* enthalten ist, scheint von eigentlicher *Teil*-nahme keine Rede mehr sein zu können. Tatsächlich gilt das, solange wir auf der Ebene des bloß kategorialen Begriffes verweilen; wenn man diesen von den Einzelwesen aussagt, wird immer nur sein logischer Umfang eingeschränkt. Anders verhält sich aber das transzendente Sein, das durch die metaphysische oder intensive Abstraktion gewonnen wird. Es kann nämlich nie völlig von der Fülle des Konkreten abstrahieren (wie die kategorialen Begriffe); denn auch die konkretesten Besonderungen sind Sein. Deshalb umschließt der Seinsbegriff alles, was an positiver Vollkommenheit in den Einzelwesen enthalten ist; alles faßt er in einer Art von Zusammenschau in eins. Doch fällt er nicht mit diesen vielfältigen Bestimmungen zusammen; vielmehr schreitet er über sie alle hinaus als die absolute Totalität. Ihr gegenüber erscheinen dann die Sonderbereiche als Grade, Abstufungen, eben als Teil-nahmen oder Partizipationen. Sie verendlichen das von sich aus nicht endliche Sein und bedeuten so eine Einschränkung (nicht des logischen Umfanges, sondern) der Intensität der Vollkommenheit. Sie entfalten sich notwendig in einer Vielheit, weil *ein* endlicher Träger allein niemals das Sein in seinem ganzen Gehalt erschöpfend verwirklichen kann.

Dieser metaphysische Tatbestand leuchtet schon in der prädikamentalen Partizipation auf. Vom Sein her betrachtet, nimmt die Art teil an der Gattung, und das Einzelwesen an der Art; dabei vermag das Niedere nie die ganze Fülle des Höheren in sich einzufangen, das Niedere bedeutet vielmehr ein Aufblühen des Höheren in verschiedenen Farben und Schattierungen. Deshalb kann man die intensive Abstraktion auch auf Gattung und Art an-

wenden und sie so (neben ihrem rein logischen Begriff) als Ganzheit, als *virtualitas ontologica* betrachten. Bisher haben wir es mit nur begrifflichen Unterscheidungen zu tun; doch offenbaren sie echte Partizipationszusammenhänge, weil sie in den realen Unterschieden von Materie und Form bzw. von Substanz und Akzidens wurzeln. — Die prädikamentale Partizipation gründet in der transzendentalen, worin Thomas den Aristoteles mit Hilfe der platonischen Auffassung fortführt. Den Ursprung alles Endlichen bildet Gott, der als das subsistierende Sein das einzige existierende ‚*Abstractum*' (im Sinne Platons) darstellt. An ihm nimmt alles Endliche teil, nicht allein durch die dynamische Partizipation der äußeren Kausalität, sondern auch durch die statische oder formale Partizipation, die sich in der inneren Struktur des Endlichen ausprägt, insofern sein Seinsakt abbildlich bloß einen Ausschnitt der unendlichen göttlichen Seinsfülle in sich begreift. Auch diese Partizipation wurzelt in einem realen Unterschied, nämlich in dem von Wesenheit und Sein, den der Aquinate allmählich fast einzig aus der Partizipation (und zwar meist aus der statisch-formal verstandenen) begründet. Die hierauf bezüglichen Texte bringt F. wohl erschöpfend; er hält seinen Nachweis für unzweideutig und durchschlagend. Uns will scheinen, daß es auch ihm nicht gelungen ist, ein gewisses Dämmerdunkel, das über der ganzen Frage liegt, zu lichten; doch legen die Zusammenhänge, die F. aufzeigt, seine Auffassung sehr nahe.

Der *dritte* Teil zeigt an einigen historisch und systematisch bedeutsamen Beispielen die Reichweite der Partizipationsidee im einzelnen. Da sie den Grundgegensatz zwischen Gott und Geschöpf ausspricht, beleuchtet sie den ganzen Wesensbau vor allem des Endlichen in seinem Sein und Wirken, in der Naturordnung und der übernatürlichen Teilnahme an Gottes Leben. Hieran schließt sich eine zusammenfassende Darstellung des Wesens der Partizipation bei Thomas, wobei noch ein neuer Gesichtspunkt, nämlich das Verhältnis von teilnehmen (participare) und berühren (attingere) zur Sprache kommt. Je höher die Teilnahme steht, desto mehr wird sie zur Berührung, insofern sie sich dem, woran sie teilnimmt, und seiner Fülle immer mehr nähert. Thomas vereinigt die platonische Partizipationsidee mit der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre, wobei erstere die letztere aus ihrer naturalistischen Immanenz heraushebt und so einen gewissen Primat behauptet. Doch geht keine von beiden in der anderen unter, sondern beide haben *ihre* Aufgabe innerhalb der thomistischen Synthese. Wie die Partizipation uns mehr die Vertiefung der Problematik schenkt, so ermöglicht die Akt-Potenz-Spannung mehr die systematische Durchdringung.

Zweifellos ist es F. gelungen, die Partizipationsidee in ihrer Eigenart und ihrer grundlegenden Bedeutung innerhalb der Synthese des hl. Thomas an Hand eines reichen und zuverlässigen Textmaterials herauszuarbeiten. Vor allem bedeutsam ist, daß er die grundsätzliche Verschiedenheit dieser Partizipation von allen neuplatonischen, mehr oder minder pantheisierenden Verirrungen aufzeigt; ihnen allen gegenüber hat beim Aquinaten eine tiefgreifende Umwandlung stattgefunden, die eine Verbindung mit dem aristotelischen Gedankengut teils ermöglicht, teils durch sie bedingt ist. Ebenso bedeutsam aber ist, daß F. nachweist, wie Thomas nicht nur an dem Wort ‚Partizipation' festhält, sondern auch seinen sachlichen Gehalt als wesentliches Strukturelement in seine Syn-

these einbaut, das den Aristotelismus nicht allein ergänzt, sondern auch in der entscheidendsten Grundfrage (Verhältnis von Gott und Geschöpf) fortbildet, ja korrigiert.

Zu den wertvollsten Anregungen F.s gehören seine Ausführungen über die Verschiedenheit der logisch extensiven Betrachtung, bei der es um den Umfang des Begriffes geht, von der metaphysisch intensiven, wo es sich um die Fülle der Vollkommenheit handelt. Weil beide oft allzu sehr ineinander verschwimmen, wird dem Vorwurf eines übertriebenen Begriffsrealismus Anlaß gegeben. Auch bei F. sind noch nicht alle Äußerungen ganz ausgeglichen; die tiefere spekulative Durchdringung, die in dieser Frage noch sehr not tut, konnte ja auch nicht seine Aufgabe sein, weil er nur einige Leitideen für die Auslegung des Aquinaten zu entwickeln hatte. Die beiden Ordnungen des logischen Begriffes und des metaphysischen Aktes müssen in ihrer Eigenart und relativen Eigenständigkeit, wie auch in ihrer wesenhaften Verklammerung noch viel eingehender durchforscht werden, als es bisher geschehen ist. Nur so kann die Partizipationsidee letztlich geklärt und ohne jede Verflüchtigung aufgenommen werden, ohne den Anschein der Möglichkeit des ontologischen Argumentes für das Dasein Gottes zu erwecken, der bei F. noch nicht ganz überwunden scheint. (Einen bescheidenen Ansatz hierzu versuchte der Verfasser dieser Besprechung zu machen in: Sein und Wert I. Paderborn 1938.) Für jede derartige Weiterarbeit bildet F.s Werk (abgesehen von seiner historischen Bedeutung) eine wertvolle, ja notwendige Grundlage.

Joh. B. Lotz S. J.

Lotz, J. B., S. J. und de Vries, J., S. J., Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. 8° (470 S.) Regensburg 1940, Pustet. *M* 5.60; geb. *M* 6.80.

Das Buch ist eine Gemeinschaftsarbeit; die beiden Verfasser sind sich dazu vielfältiger Förderung durch andere bewußt (6). Diese mit einer lebendigen Tradition verbundene Zusammenarbeit hat eine Darstellung geschaffen, die in ihrer Weise Zeugnis gibt von der „achtunggebietenden Wirklichkeit" einer christlichen Philosophie (10). Die Aufgabe, die das Buch erfüllen will, ist: nicht bloße Einleitung in die Philosophie und Übersicht über ihre Probleme zu sein, sondern der Glaubensverkündigung die Hilfsmittel bereitzustellen, die ihr christliche Philosophie bieten kann. Das philosophische Denken tritt also, um seine selbständige Kraft, aber auch um seine höchste Berufung wissend, in den Dienst des Glaubens und will zu seiner vernunftgemäßen Grundlegung und zum tieferen Verständnis der Glaubenswelt beitragen. Und zwar bietet sich diese „Vorschule zur Glaubenslehre" denen an, die nach begründeter Erkenntnis und klarerer Erfassung der Glaubenswelt verlangen, ohne ein eigentliches Studium der Philosophie betreiben zu können. Diesem Ziel paßt sich die Form der Darstellung an. Die Verf. haben selbst wahr gemacht, was einmal als Kennzeichen echter Metaphysik genannt wird: daß sie sich aus Abneigung gegen das hochtönende Gerede der Scheinmetaphysik eher anspruchslos gebe und sich lieber einer heiligen Nüchternheit als leeren Wortgepränges befleiße (95). Die Klarheit der Darlegung ist vorbildlich. Man kann es nachempfinden, wenn das Schlußwort von der „wahrlich nicht geringen Mühe" spricht, die das Buch gekostet habe. Nur um solchen Preis ließ sich die Einfachheit erreichen, die die Probleme nicht verkürzt, sondern sie in ihrer

lebendigen Mitte ergreift. Trotzdem stellt das Buch nicht geringe Anforderungen an das Mitdenken.

Die Darlegung kreist um die Frage nach dem Sein des Menschen in Welt und Überwelt (2. Teil). Zu ihr führt ein 1. Teil über die Wahrheit unserer Erkenntnis, durch die wir Zugang zum Seienden haben. Der 3. Teil endlich handelt vom Tun des Menschen, das dem Sein gemäß das Gute verwirklichen soll. Der Gedanke, den Menschen als „die geborene Mitte des Universums" (111) auch in die Mitte des philosophischen Aufbaus zu stellen, ist außerordentlich fruchtbar. Der Anfang des zweiten Teiles, der das geistige Leben des Menschen im Spiegel seiner Geschichtlichkeit zu erkennen gibt, bietet eine glückliche Einführung in die Lehre vom Sein. Die Deutung der Naturreiche vom Menschen aus gewinnt neue Anschaulichkeit. Die Ausführungen über die Gottesbeweise und die menschliche Gotteserkenntnis werden dem Zweck des ganzen Buches in besonderem Maße dienen; diese Kapitel vermitteln einen tiefen Eindruck von der Größe und den Grenzen des menschlichen Denkens über den unendlichen Gott. Von den Erörterungen über den Wahrheitsbegriff bis zu den Abschnitten der Ethik wird zu vielen heute vordringlichen Fragen Stellung genommen; es ist wirklich gelungen, das ererbte Gut wieder zu neuem Leben zu erwecken (105). Die ganze Fülle dessen, was in diesen auf alles gelehrte Beiwerk verzichtenden Darlegungen enthalten ist, wird nur der würdigen können, dem die philosophischen Probleme schon aus größeren Zusammenhängen bekannt sind. Er wird aber auch nur ganz selten einen Einspruch anzumelden haben; wie vielleicht dagegen, daß die Designationstheorie bei der Frage nach dem Ursprung der Staatsgewalt als selbstverständliche Lösung vorgelegt wird (424).

Die starken Anregungen, die das Buch besonders in seinem zweiten Teile von der Existenzialphilosophie empfangen hat, sind in die Einheit des Ganzen aufgenommen worden. Nur einmal fällt, so will es scheinen, die Auslegung der philosophischen Gesinnung aus dem Rahmen der „Vorschule zur Glaubenslehre" und ihrer sonst klar ausgesprochenen Zielsetzung heraus. Es gilt nicht von christlicher Philosophie, daß sie von der „Not unseres eigenen Daseins getrieben werde" (112). Das kann doch nur eine Philosophie von sich sagen, die es unternehmen muß, den Sinn des Daseins zum ersten Male zu entdecken, weil der Mensch, ohne um diesen Sinn zu wissen, „nicht leben" kann. Christliche Philosophie hat tiefen Lebenswert, und das läßt dieses Buch neu empfinden; aber sie ist nicht dazu da, das Leben erst möglich zu machen. In *dem* Sinne geht es uns beim Philosophieren *nicht* „um unser innerstes Selbst". A. Hartmann S. J.

May, E., Am Abgrund des Relativismus. 8° (297 S.) Berlin 1941, Lüttke. *M* 9.60.

Die von der Preußischen Akademie der Wissenschaften preisgekrönte Schrift entstand als Bearbeitung des als Preisaufgabe gestellten Themas: Die inneren Gründe des philosophischen Relativismus und die Möglichkeit seiner Überwindung. M. tritt als Naturwissenschaftler, der sich über die Grundlagen seiner Wissenschaft philosophisch Rechenschaft gibt, an die gestellte Aufgabe heran; doch wird auch die Auswirkung des Relativismus in den Geisteswissenschaften in einigen Abschnitten berührt.

Das *1., vorbereitende Kap.* sucht die *Begriffe der Wahrheit und*

*des Relativismus* zu klären. „Wahrheit" meint sowohl im täglichen Leben wie in der empirischen Wissenschaft die Übereinstimmung zwischen Erkenntnisgebilde und bewußtseinstranszendenter Sache; der rein immanente Wahrheitsbegriff des erkenntnistheoretischen Idealismus bedeutet demgegenüber eine Zersetzungserscheinung. Die Grundthese des Relativismus, die gut von ähnlich klingenden, aber wesentlich verschiedenen Behauptungen abgehoben wird, beruht darauf, daß man einerseits Wahrheit im besagten Sinn für unerkennbar hält, anderseits doch nicht auf eine gewisse „Gültigkeit" von Urteilen verzichten will; so kommt es zu der Auffassung, daß einander widersprechende Urteile beide „relativ gültig" und daher miteinander gleichberechtigt sein können.

Das 2. *Kap.* untersucht die *Grundlagen des Relativismus*. Die eigentliche Quelle des Relativismus ist die positivistische These von der Alleinberechtigung der sinnlichen Erfahrung und der damit gegebenen Gleichberechtigung aller Wahrnehmungserlebnisse. In dem überzeugenden Nachweis, daß unter diesen Voraussetzungen der Relativismus unvermeidlich ist, liegt der Hauptwert des Werkes. Auch der Positivismus sieht freilich, daß ohne ein Mindestmaß von „unbeobachtbaren Elementen" aus dem Chaos der Erfahrung niemals eine Wissenschaft werden kann; doch will er diese notwendigen Hilfskonstruktionen nur gelten lassen, wenn sie, an der Erfahrung nachgeprüft, sich „verifizieren" lassen. M. zeigt nun, daß sich auf diese Weise der Widerspruch nicht beheben läßt, da die gleichen Erfahrungstatsachen unter Zugrundelegung verschiedener, einander widersprechender Hypothesen erklärt werden können. Auch die größere „Einfachheit" der Erklärung ermöglicht keine Entscheidung, wie am Vergleich der „klassischen" Himmelsmechanik Newtons mit der Einsteins gezeigt wird. Bei Einstein mag die Ableitung aus den zugrunde gelegten Gleichungen einer nicht-euklidischen Geometrie einfacher, unmittelbarer sein, dafür sind aber die Grundlagen selber um so komplizierter. Jedenfalls verbürgt die Zugrundelegung der euklidischen Geometrie eine sich durchhaltende Richtung der Untersuchung, während die positivistische Einstellung, die nichts gelten läßt als die Erfahrungsdaten und ihre möglichst unmittelbare mathematische Ableitung, bei jeder neuen Erfahrung zu einer Abänderung der Grundgleichungen gezwungen sein kann und so dem Relativismus verfällt. So ergibt sich, daß ohne Annahme apriorischer, unabhängig von aller erfahrungsmäßigen Bestätigung gültiger Leitsätze der Relativismus nicht überwunden werden kann. In sehr anregenden Darlegungen zeigt M. denn auch, daß die Begründung der neuzeitlichen Physik und Chemie durch Galilei und Lavoisier nicht, wie oft behauptet wird, dadurch ermöglicht wurde, daß gegenüber einem bis dahin herrschenden Apriorismus nun die Erfahrung allein maßgebend wurde, sondern dadurch, daß neue überempirische Leitideen die Richtung des Experimentierens bestimmten. Der „Zerfall des Apriori", die positivistische These, das Apriori sei etwas „willkürlich Hinzugedachtes", ist der eigentliche Grund des Relativismus. Die *Überwindung des Relativismus* fordert darum den *Aufweis der Realgeltung apriorischer Sätze*.

Diese Aufgabe will das *3. Kap.* in Angriff nehmen. M. unterscheidet ein Apriori erster Ordnung, dessen kontradiktorischer Gegensatz einen Widerspruch enthält und daher undenkbar ist, und ein Apriori zweiter Ordnung, dessen Gegenteil an sich denkbar ist; zu ersterem gehören Identitäts- und Widerspruchsprinzip, zu letz-

terem das Kausalgesetz. Alle apriorischen Sätze sind wesentlich verschieden von den durch Klasseninduktion gewonnenen Sätzen; jedes echte Apriori ist durch Erfahrung nicht widerlegbar; es ist nicht tautologischer, sondern synthetischer Natur. Die rationalistische (kartesianische) Begründung der Realgeltung des Apriori durch den Gottesgedanken wird (mit Recht) abgelehnt; unzureichend ist auch die kantische Lösung. Eine erste, teilweise Lösung findet M. darin, daß das Apriorische am aposteriorischen Realen erlebt werde; nicht nur die tatsächliche individuelle Anordnung der Elemente wird erfahren, sondern zugleich erleben wir ein Soseinmüssen bestimmter Verhältnisse, z. B., daß Rot und Grün notwendig verschieden sind. (Dieses Beispiel, das wohl keine rein apriorische Einsicht bezeichnet, wird später [257] auf die Einsicht des Widerspruchsprinzips zurückgeführt.) Durch dieses hinnehmende Erleben des Apriori ist jedenfalls ein willkürliches Erdenken des Apriori ausgeschlossen. Doch bleiben zwei Bedenken: 1. Es bliebe denkbar, daß das Apriori aus dem Unbewußten des Subjekts stammt. 2. Die angegebene Begründung ist nur beim Apriori erster Ordnung, nicht bei dem zweiter Ordnung, möglich. Eine Lösung sucht M. im Anschluß an Gedanken *H. Dinglers:* Das Erleben muß von einem Handeln begleitet sein, wenn Erkenntnis zustande kommen soll. Der Fortschritt der Wissenschaft in Richtung auf größere Eindeutigkeit ist durch die Herstellung genauerer Meßinstrumente bedingt. Für diese Herstellung dient das Apriori (z. B. die euklidische Geometrie) als Handlungsanweisung. Wenn das Apriori so den Dingen aufgeprägt werden kann und dadurch die Eindeutigkeit (Widerspruchslosigkeit) der Ergebnisse erreicht wird, kann keine völlige Fremdheit zwischen Apriori und realem Ding bestehen. In ähnlicher Weise soll auch das Kausalgesetz gerechtfertigt werden; doch beschränkt sich der Verf. hier auf Andeutungen.

Im *Schlußabschnitt* wendet sich M. gegen *Krieck* und *F. Böhm.* Descartes darf nicht wegen seines Strebens nach überzeitlicher, von allzumenschlichen Bedingtheiten freier Wahrheit zum schlechthinigen „Gegentypus" gestempelt werden. Es gibt *nur eine Wahrheit.* An diesem Ideal haben gerade die besten deutschen Forscher und Denker in seltener Einmütigkeit festgehalten.

Die *Bedeutung des Werkes* liegt vor allem darin, daß hier ein Vertreter der Erfahrungswissenschaften selbst rückhaltlos anerkennt, daß apriorische Einsichten für die Naturwissenschaft unentbehrlich sind und darum eine philosophische Grundlegung der Wissenschaft notwendig ist. Der Verf. hat sich die Überwindung des Relativismus nicht leicht gemacht, gerade weil er ihn im eingeschränkten Gebiet der Naturwissenschaft überwinden will. Hätte er den Relativismus in seiner uneingeschränkten Form als Leugnung *jeder* absoluten Wahrheit berücksichtigt, so hätte er recht wohl seinen inneren Widerspruch gegen ihn ins Feld führen können; gegenüber dem nur physikalischen Relativismus wird dieser Beweisgrund allerdings mit Recht abgelehnt (229). Damit hängt der, philosophisch gesprochen, zu enge Wahrheitsbegriff zusammen: Wahrheit ist nicht nur Übereinstimmung des Denkens mit dem *bewußtseinstranszendenten* Sein, sondern ganz allgemein Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Weil nun jedes ernst gemeinte Urteil wesensnotwendig irgend ein Sein als erkanntes behauptet, hebt sich die relativistische Leugnung der Erkennbarkeit jeglichen Seins selbst auf.

Zu *M.s Begründung des Apriori* ließe sich manches sagen. Vielleicht entbehrt sein Begriff des Apriori noch der letzten Schärfe. Dinglers Begründung hat, von andern Bedenken abgesehen, schon dies gegen sich, daß sie eine mittelbare ist. Die „Basissätze" müssen aber auf unmittelbarer Einsicht beruhen, oder sie lassen sich gar nicht begründen. Dagegen kommt M.s Auffassung vom „Erleben des Soseinmüssen" der scholastischen Lehre von den Prinzipien, namentlich in der besondern Form des Cajetanus (vgl. *P. Hoenen* in Greg 14 [1933] 153—184), nahe. M.s Bedenken wegen der mangelnden Tragweite dieser Begründung beruhen vielleicht darauf, daß er die „Denknotwendigkeit" der apriorischen Sätze unbewußt doch noch zu sehr als psychischen Denkzwang und nicht als logische, durch die Inhalte selbst begründete Notwendigkeit faßt. Daraus würde sich jedenfalls leicht der Gedanke an die Möglichkeit einer unbewußten subjektiven Nötigung wie auch die Minderbewertung des „Apriori zweiter Ordnung" erklären.

J. de Vries S. J.

Hartmann, N., Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre. gr. 8° (XVIII u. 616 S.) Berlin 1940, de Gruyter. *M* 11.80.

Unter den Denkern der Gegenwart, die eine Rückkehr zur Ontologie vollziehen, steht H. an hervorragender Stelle. Nachdem schon seine früheren Schriften immer wieder zu den ontologischen Fragen hingeführt hatten, bilden diese das eigentliche Thema seiner letzten Veröffentlichungen. In der Grundlegung von 1935 ging es um die Bestimmung der Seinsfrage überhaupt (vgl. Schol 12 [1937] 106 f.). Der Band über Möglichkeit und Wirklichkeit von 1938 wandte sich der Daseinsseite des Seienden zu und erstrebte ein System der Modalanalyse (vgl. Schol 14 [1939] 415—418). Das nunmehr vorliegende dritte Werk befaßt sich mit der Soseinsseite des Seienden, deren Durchdringung die Gestalt der Kategorienlehre annimmt. Sie wird in drei Teilen entwickelt, durch die wir uns zunächst einen Durchblick verschaffen wollen.

Der *1. Teil* arbeitet den allgemeinen Begriff der Kategorien heraus. Dazu bahnt die Einleitung den Weg, indem sie in einem ersten Zugriff die Kategorien von bloßen Verstandesbegriffen und den wechselnden Denkformen abhebt; sie sind die inhaltlichen Grundbestimmungen des Seienden, das Durchgehende, Gemeinsame in den Dingen, ihre Prinzipien oder strukturellen Fundamente. Deshalb hat „nur die ontologische Frageweise ... für sie die rechte Einstellung und die nötige Weite" (III). Die schärfere Umgrenzung ihres Wesens vollzieht sich als Abbau der traditionellen Vorurteile, die das Kategorienproblem mit einer langen Reihe von Aporien belasten. Hierbei kommen zur Sprache die Gleichsetzung der Kategorien mit dem idealen Sein, verschiedene ontologisch bzw. erkenntnistheoretisch bedingte Fassungen der Kategorien, die sich als Fehlerquellen auswirken, schließlich Verirrungen, die aus einem ungeläuterten Willen zur philosophischen Systematik entspringen.

Der *2. Teil* entfaltet die Lehre von den Fundamentalkategorien. H. beschränkt sich auf die Fundamentalkategorien, d. h. auf jene, die allen Schichten des Realen und auch allen Seinssphären gemeinsam sind, wozu noch die eng damit verknüpften Kategoriengruppen der Qualität und der Quantität kommen. Deshalb kündigt schon der Untertitel des Werkes ausschließlich die Behandlung der

allgemeinen Kategorienlehre an, und auch das nur im Grundriß, weil eine erschöpfende Darstellung heute aus Mangel an Vorarbeiten noch nicht möglich ist. Diese Fundamentalkategorien gilt es aufzuzeigen; denn obwohl sie in aller Gegenstandserkenntnis am Werke sind, bleiben sie als solche zunächst unerkannt, sind sie stets erst eigens aufzuspüren; sie enthüllen sich mittelbar vom Konkreten her als dessen Bedingungen. Durch kritische Überprüfung der geschichtlichen Gegebenheiten kommt H. zu den elementaren Gegensatzkategorien, die er in zwei Gruppen von je sechs Gegensätzen anordnet. Sie erheben nicht den Anspruch, ein vollständiges System zu bieten, noch läßt sich ein Urprinzip herausfinden, von dem man sie ableiten könnte. Gezeigt werden des genaueren die Eigenständigkeit oder Unzurückführbarkeit der einzelnen Gegensatzpaare, die verschiedentliche innere Bezogenheit der Glieder der einzelnen Paare aufeinander, die gegenseitigen Überordnungs- und Implikationsverhältnisse der verschiedenen Paare untereinander. Sie sind so innig miteinander verkettet, daß sie sich in ihrer Funktion, die reale Welt zu bestimmen und zu beherrschen, nicht voneinander trennen, sondern stets alle zusammen das Konkrete durchdringen. Ihren vollen Gehalt offenbaren die Kategorien erst dann, wenn man ihre Abwandlung in den verschiedenen Sphären (den primären und den sekundären) und den einzelnen Schichten des Realen verfolgt. Diese Schichten sind vier: das Anorganische, das Organische, das Seelische und das Geistige; an ihnen beleuchtet H. des genaueren die Abwandlung der Gegensätze.

Der *3. Teil* beschäftigt sich mit den kategorialen Gesetzen. Ihre Herausarbeitung bezeichnet H. als den eigentlichen Schwerpunkt seiner Untersuchungen, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal: bei der Analyse der Gegensätze ist das innere Wesen der Kategorien fast hinter der Fülle des Inhaltlichen verschwunden. Nun entfalten die kategorialen Gesetze gerade dieses innere Wesen; weil sie die Kategorien oder Prinzipien selbst bestimmen, stellen sie sich als die Prinzipien der Prinzipien dar und haben damit auch selbst den Charakter von Kategorien. Dann: als Seinsprinzipien bestimmen die Kategorien den Aufbau der realen Welt, weshalb es die Kategorialanalyse mit eben diesem Aufbau zu tun hat (vgl. den Titel des Buches). Sein inneres Gerüst aber bilden die kategorialen Gesetze. — Vier Arten solcher Gesetze werden entwickelt, nämlich die der kategorialen Geltung, Kohärenz, Schichtung und Dependenz. Hierbei vermittelt die wichtigsten Aufschlüsse über den Aufbau der realen Welt die 4. Klasse; auf ihre Behandlung wird daher größerer Nachdruck gelegt. Den Sinn der einzelnen Gesetze können wir nur schlagwortartig andeuten. Nach dem Grundsatz der Geltung sind die Kategorien das, was sie sind, nur als Prinzipien von etwas; wie sie ohne das Konkrete nichts sind, so ist auch dieses nichts ohne sie. Der Grundsatz der Kohärenz besagt, daß die Kategorien nicht als einzelne für sich bestehen, sondern nur im Verband der entsprechenden Kategorienschicht, durch den sie gebunden und mitbestimmt sind. Gemäß dem Grundsatz der Schichtung sind die Kategorien der niederen Schichten weitgehend in denen der höheren enthalten, nicht aber umgekehrt. Im Grundsatz der Dependenz liegt: Abhängigkeit besteht nur einseitig als die der höheren Kategorien von den niederen, wobei aber der Eigenständigkeit der höheren ein weiter Spielraum bleibt. — Überlegungen methodologischer Art bringen die Darlegungen zum Abschluß.

Wie der äußere Anblick des Buches nach Gliederung und Druckbild H.s früheren Werken genau gleicht, so ist auch seine innere Eigenart unverändert. Wohltuend berührt die schlichte und zugleich edle Sprache, die, auf alles Gesuchte verzichtend, einzig und allein der Sache dient. Überaus klar und ansprechend ist die Darstellung, obwohl eine gewisse Breite vermieden werden und eine straffere Kürze nur nützen könnte. Unbeirrbar geht der Blick auf die Gegebenheiten, aus denen H., abhold allen künstlichen Konstruktionen, mit genialer Einfachheit seine Thesen entwickelt, die er unerbittlich zum Richtmaß aller seiner Aussagen erhebt. Außerdem wird das geschichtliche Material in reicher Fülle herangezogen; seine kritische Sichtung und selbständige Verarbeitung wird zu einer Quelle fruchtbarster Anregungen. Dabei bewährt sich H. überall wieder als der scharfsinnige Analytiker, der auch die verborgensten Unterscheidungen erspäht und unzweideutig zu kennzeichnen versteht. So entstand eine Kategorienlehre, die in strengster Kontinuität mit H.s bisherigen Werken einen wirklich neuen Wurf darstellt, worin ein unabsehbarer Reichtum wertvollster Erkenntnisse enthalten ist. Ihre Fülle und Eigenart zeigen sich schon jetzt, werden sich aber voll erst dann offenbaren, wenn zur allgemeinen Kategorienlehre noch die besondere getreten ist; das Vorwort kündigt bereits die Behandlung der Kategorien der Natur als nächstes, viertes Stück der Ontologie an.

Freilich müssen wir auch einige kritische Vorbehalte anmelden. Was das ideale Sein bei H. angeht, brauchen wir nur auf das hinzuweisen, was dazu in dieser Zeitschrift gelegentlich der Besprechung der beiden ersten ontologischen Bände gesagt wurde. Die Scheidung, die H. zwischen den Kategorien und dem idealen Sein aufstellt, scheint uns nicht annehmbar zu sein, weil das Ideale nicht eine so ganz eigene Sphäre neben der des Realen ist.

Doch unsere Hauptbedenken bezüglich des gegenwärtigen Bandes liegen anderswo. Gleich zu Anfang spricht H. unter Berufung auf seine früheren Arbeiten die Überzeugung aus, daß „alle ins Besondere und Inhaltliche gehende Ontologie die Form der Kategorienlehre annehmen muß“ (III). Diese Auffassung ist für die ganze Behandlung des Stoffes ausschlaggebend. Wie H. genau weiß, stimmen nicht alle Philosophen der Rückführung der gesamten inhaltlichen Strukturen des Seienden auf die Kategorien zu. So bemerkt er von Aristoteles, seine wichtigsten Aussagen über das Seiende als solches seien in den vier Prinzipien ‚Form und Materie‘, ‚Dynamis und Energeia‘ enthalten; trotzdem habe er sie nicht in seine Kategorientafel aufgenommen. Darin müsse man wohl ein Zeichen sehen, „daß es ihm in dieser Tafel gar nicht im Ernst um den Inbegriff der fundamentalsten Aussagen über das Seiende zu tun war“ (4). Hieraus erkläre es sich, warum Jahrhunderte lang die von Aristoteles beeinflußte „Forschung nach den Seinsgrundlagen sich nicht an den Begriff der Kategorie gehalten hat, sondern terminologisch andere Wege gegangen ist“ (4). Unseres Erachtens geht es hierbei nicht allein um terminologische Unterschiede, sondern um tief greifende sachliche Fragen. Diese treten weniger hervor, solange man neben den Kategorien nur Worte wie: Gattungen, Universalien, requisita (vgl. 4) beachtet; aber schon der Ausdruck ‚Prinzipien‘ und erst recht die Bezeichnung ‚Transzendentalien‘ weisen auf Tatbestände hin, die sich nicht lediglich terminologisch von den Kategorien unterscheiden. Mit den Transzendentalien setzt sich H. an dieser Stelle überhaupt

nicht auseinander; Prinzipien und Kategorien meinen nach ihm dieselben letzten Strukturelemente, nur das eine Mal im Seienden selbst und das andere Mal, soweit sie in unseren Begriffen faßbar werden (vgl. 13—15). Welchen Sinn die Transzendentalien und die Prinzipien in der großen Überlieferung haben, setzt *M. Müller* in seinem hier ebenfalls besprochenen Buch zuverlässig und gründlich auseinander (vgl. die folgende Besprechung). Auf keinen Fall können sie mit den Kategorien gleichgesetzt werden. Die Inhaltlichkeit des Seienden als solchen oder des Seins ist einzig durch die Transzendentalien bestimmt, nicht durch die Kategorien, die ebenso wie die Prinzipien erst das endliche Seiende angehen. Hierin ist eingeschlossen, daß das Kategorienproblem erst dann zur Sprache kommen kann, wenn sich das Unendliche und das Endliche voneinander abgehoben haben; sonst fällt von vornherein eine Entscheidung zugunsten der radikalen Endlichkeit des Seienden überhaupt, wie es bei H. tatsächlich der Fall ist. Betrachtet man in diesem Lichte seine Kategorientafel, so erkennt man, wie darin Transzendentalien, Prinzipien und Kategorien einfach nebeneinanderstehen, wodurch bedeutsamste metaphysische Unterschiede eingeebnet werden.

Mit dem Gesagten hängt die Frage auf das innigste zusammen, ob die letzten inhaltlichen Strukturen des Seienden überhaupt in Gegensatzpaaren ausgesprochen werden können. H. selbst spürt dieses Problem. Die Elementargegensätze sind „nicht die absolut ‚ersten' und einfachsten Kategorien", wohl aber „die ‚nach unten zu' ersten erkennbaren" (241). „Wir können nicht hinter ihre Gespaltenheit zurückgehen, die Einheit des genus ist nicht mehr greifbar" (244), sonst würden diese genera „für unser Bewußtsein die Fundamentalkategorien bilden" (ebd.). Hier liegt eine unverschiebbare „Rationalitätsgrenze", die uns durch den „kategorialen Apparat der menschlichen Erkenntnis selbst" (ebd.) vorgezeichnet ist; diese Erkennbarkeitsgrenze stellt aber keineswegs eine Seinsgrenze dar. Damit wird unsere Erkenntnis auf das Endliche eingeschränkt, das allein eigentliche Gegensatzspannungen in seinem Wesensbau enthält. Ein Seiendes, dessen Struktur über den Gegensätzen steht, wird für H. unfaßbar. Verdeutlichen wir das am Beispiel der Einheit. Sie hat wesenhaft „die Form der Bewältigung von Mannigfaltigkeit" (294). Reine Einheit kann sich H. nur als „isolierte Einheit" denken; sie ist eine „leere Abstraktion, ... bestimmungslos, ein ontisches Nichts" (247). Ein Seiendes, dessen Einheit als absolute Fülle jeder Mannigfaltigkeit vorausgeht, ohne deshalb leer zu sein, ist danach unmöglich. Erst von hier aus versteht man, warum das den Gegensätzen zugrundeliegende Gemeinsame letztlich verborgen bleiben muß. Die beiden Glieder werden nämlich immer ko-ordiniert, und dann wird nach einem dritten Höheren gefragt. Diese Betrachtungsweise besteht im Bereiche des Nicht-Letzten zu recht, wird aber beim Letzten sinnlos. Auf die Frage: „Was ist denn das Gemeinsame von Einheit und Mannigfaltigkeit?" (244), findet nicht nur unsere begrenzte menschliche Erkenntnis keine Antwort, sondern es gibt darauf überhaupt keine Antwort, weil sie falsch gestellt ist. Denn im Bereich des Letzten oder Transzendentalen tritt an die Stelle der Rückführung von zweien auf ein Drittes die Rückführung des einen auf das andere, also hier jene der Mannigfaltigkeit auf die Einheit. Darin leuchtet wieder die Notwendigkeit der Unterscheidung der Transzendentalien von den Kategorien auf. Die im Grunde un-metaphy-

sische Kategorienlehre H.s verlangt wesenhaft die metaphysische Vertiefung.

Manches wäre noch zu sagen, etwa zu den kategorialen Gesetzen der Kohärenz und Dependenz, wobei wir auf ähnliche Probleme stoßen würden wie bisher. Lassen wir es bei dem zum Grundansatz der Kategorienlehre Gesagten bewenden. Obwohl wir uns darin tiefgreifend von H. trennen müssen, stehen wir voll Bewunderung vor der gewaltigen denkerischen Leistung, die auch dieses neue Werk wieder in sich birgt. Zweifellos hat es die noch sehr in den Anfängen steckende Kategorienlehre um einen wesentlichen Beitrag bereichert, der ihre weitere Entwicklung entscheidend bestimmen wird. Joh. B. Lotz S. J.

Müller, Max, Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie (Beitr. z. Philos. und ihrer Gesch. 7). gr. 8° (VII u. 232 S.) Tübingen 1940, Mohr. *M* 12.—.

Das Philosophieren unserer Tage rückt die Ontologie immer beherrschender in den Vordergrund. Allerdings macht man sich dabei oft mehr das Wort zu eigen, während man einem echten Vollzug dessen, was damit gemeint ist, noch recht ferne steht. In dieser Situation hat ein Buch viel zu sagen, das die geistesgewaltige Ontologie eines Thomas von Aquin in ihrem Aufbau und ihren Grundzügen zum Thema erhebt. M.s Untersuchungen verdienen erst recht Beachtung, weil sie nicht bei dem Aufzählen geschichtlicher Einzelheiten stehen bleiben, sondern es unternehmen, die hochmittelalterliche Ontologie spekulativ nachzuvollziehen und so eine systematische Einführung in die Probleme der Ontologie zu vermitteln. „Das Systematische soll durch die historische Anknüpfung konkret werden, und das Historische soll durch das systematische Durchdenken ... in eine uns verständlichere und für uns wesentlichere Nähe gerückt werden" (VII).

Aus vier eng ineinander verflochtenen Untersuchungen baut sich M.s Werk auf. Die *1. Untersuchung* erläutert die *Unabweisbarkeit der Seinsfrage*. Dem Positivismus entgeht sie völlig. Auch Kant und der Neukantianismus verfehlen sie, weil sie das Subjekt als das Umfassendste und Grundlegendste ansetzen. Erst die regionale Ontologie und noch mehr die transzendentale Logik von Husserl stoßen wieder zu ihr vor. Seiendes von echter Objektivität setzt das Sein voraus als letzten, allumfassenden, alle Relativitäten überwindenden Horizont, der auch die Zweiheit von Subjekt und Objekt als Größeres umgreift. Zum Sein muß alles Begreifen des Seienden emporsteigen; über das Sein aber kann niemand hinaussteigen; des Seins „eigene Erhellung und Deutung" erscheint so als „*das* Problem der Philosophie" (9). Da sich nun das Sein im Geist enthüllt, wird die Erforschung ihrer letzten Zusammengehörigkeit zum Grundanliegen der Ontologie. Aber bricht damit nicht wieder eine Dualität auf? Wird damit das Sein nicht wieder zu einem Partikulären, Relativen? Oder tritt der Geist als das Letzte auf, der das Sein in sich aufnimmt, auf den das Sein zurückgeführt wird? Keineswegs; vielmehr handelt es sich um die Auslegung des Seins „durch das geistige Sein" als die „Vollform aktuellen Seins selbst" (8 Anm. 1), weshalb doch das Sein das Letzte und Umfassende bleibt. Dieses Sein ist nicht ein Unbegriff; denn kraft seiner Analogie ist es imstande, alles einzuschließen, ohne etwas zu vergewaltigen. Auch ist eine Auslegung dieses Seins möglich,

weil es nicht völlig leer ist, sondern eine eigene, allem bloß Seienden überlegene Inhaltlichkeit, nämlich seine transzendentalen Bestimmungen besitzt.

Unter ihnen greift die 2. *Untersuchung* die dem Thema ‚Sein und Geist' entsprechende Bestimmung der *Wahrheit* heraus. Alles Seiende ist kraft des Seins vom Geiste betreffbar; daher kommt allem Seienden kraft des Seins eine innere Hinbezogenheit auf den Geist zu. Das Sein ist intelligibel und mithin (auf seine Art) geistig. Diese Geistigkeit bleibt potentiell in der dinglichen, mittelbaren, materiellen Verwirklichung des Seins oder Was, wo es nur durch Eingehen in die Materie zu seinem Da kommt. Aktuell entfaltet sie sich erst in der überdinglichen, unmittelbaren, immateriellen Verwirklichung des Was im Geiste, wo das Was für sich allein zu seinem Da gelangt, das hier im intelligere selbst besteht; dadurch erhebt sich das Was zum Bei-sich-sein des Geistes, und das heißt: zum denkenden Vollzug seiner selbst. Das innerste Wesen der Wahrheit besteht demnach nicht im Abbilden, sondern in der Vollverwirklichung des Seins. Infolgedessen nimmt die ontologische oder transzendentale Wahrheit als „Adäquatheit von intelligiblem Was mit seinem unmittelbaren intellektuellen Da" (88) die erste Stelle ein. Damit verbindet sich im Menschen immer die logische oder transzendente Wahrheit als Anmessung an das Seiende und seine ontische oder fundamentale Wahrheit. An diese entscheidendsten Erkenntnisse der 2. Untersuchung schließen sich tiefgründige Erörterungen über das Urteil als den Ort, wo die Wahrheit im Verstehen des Was und im Anerkennen des Da ihre volle Entfaltung erreicht. Im Urteil selbst zeichnen sich noch einmal drei Stufen des Ausdrücklichwerdens der Wahrheit ab. Actu exercito wird schon auf der zweiten Stufe jene Reflexion vollzogen, die Thomas in De ver. q. 1, a. 9 darbietet, weshalb die Wahrheit nicht nur gesetzt, sondern auch als solche bejaht und erkannt wird.

Den Mittelpunkt des ganzen Buches bildet die 3. *Untersuchung* über die innere *Konstitution des konkreten Seienden,* weil in ihr die Ergebnisse der zweiten ihre letzte Verankerung finden. Im konkreten Seienden sind das Was als Form, die Materie als das Unwashafte und die Existenz als Da miteinander verwachsen. Diese Gründe oder Prinzipien sind nicht selbst etwas Seiendes, sie sind vielmehr nur, insofern das Gegründete als Gegründetes existiert. Erkannt wird das Seiende einzig „im Rückstieg zu seinen Gründen und im Nachvollzug seiner Gründung selbst" (184). Dabei wird vor allem die Form aus ihrer Versachlichung auf ihr vorexistentes und vorindividuelles Selbst zurück- und in die transzendentale Seinsmeinung des Geistes hineingenommen, wodurch sie in ihrer ansichseienden Objektivität offenbar wird. Den Zugang zu diesem ganzen Bereich gewinnt nur jener, der über die bloß begriffliche zur wirklich ‚prinzipiellen' Betrachtung, von der nachträglichen Abstraktion verschiedener Gesichtspunkte zu der vorgängigen Konstitution aus Prinzipien vorstößt. Weil die Prinzipien Form, Materie und Existenz das Seiende aufbauen, können wir an dem aus ihnen erwachsenden Ganzen Strukturiertheit, Materialität und Aktualität begrifflich unterscheiden. — Auf dem so gewonnenen Hintergrund hebt sich die Unendlichkeit des Immateriellen von der Endlichkeit des Materiellen ab. Sein „meint zunächst die ganze, ungeteilte, unbeschränkte, unendliche Wirklichkeit selbst, meint alles Was in *einem* Da" (198). Da nun Form Sein sagt, und jeder Geist eine nicht-materialisierte Form darstellt, ist jeder Geist

alles, bedeutet auch der endliche Geist „essentiale Unendlichkeit in der existentialen Endlichkeit“ (200), d. h. genauer: „Ausgerichtetheit auf die mögliche Wirklichkeit des Alles ohne Ausschluß, Besitz der Wirklichkeit des Alles ohne Ausschluß in der Weise der Ausgerichtetheit und nicht der Verwirklichtheit“ (ebd.). Erst der Bezug zur Materie bringt die Beschränkung des Seins auf ein begrenztes Etwassein, entweder real in den materiellen Dingen oder intentional im menschlichen Geiste.

Eine letzte Frage, von der alles abhängt, bleibt der *4. Untersuchung* zu klären, inwiefern es nämlich möglich ist, in dem Was des Geistes wirklich das Was des Dinges zu sehen. Denn die substanziale Form erschließt sich uns einzig mittels der akzidentalen Bestimmungen des Seienden, die von der Sinnlichkeit empfangen werden. Die Lösung bietet der *unmittelbare Realismus* von Thomas. Die Seele der erkennenden Wesen ist nicht restlos versachlicht, im Sich-Weggeben behält sie sich dauernd zurück, was sich in der Sinnlebendigkeit der Organe auswirkt. Deshalb sind diese imstande, das von außen empfangene dynamische Wirken (ohne es zu ihrer eigenen Bestimmung zu versachlichen und zu individualisieren) irgendwie überindividuell und übersachlich als es selbst in seinem dynamischen Fluß aufzunehmen. So wird in seinem Wirken das Ding selbst gegenwärtig, und es kommt zur Mitgegebenheit des Wirkenden im Wirken, zur Sichtbarkeit des Seienden im unmittelbar gehabten Sein. In der sinnlichen Qualität berühren sich Sein und Geist unmittelbar, weshalb diese die Verwirklichung der Wahrheit nicht hindert, sondern garantiert.

Wenn wir nun abschließend das *Ganze überblicken,* stellt sich M.s Werk zweifellos als ein selten gedankenreiches und gedankentiefes Buch dar. Sein Ziel, das wir eingangs umrissen haben, hat der Verf. in hohem Maße erreicht. Nicht oft ist die Ontologie des Mittelalters so echt, tief und lebendig nachvollzogen worden wie hier. Dazu tragen neben einer gründlichen Kenntnis der Werke von Thomas eine kraftvolle spekulative Begabung und ein unmittelbarer Kontakt mit den philosophischen Problemen bei. Von entscheidender Bedeutung ist auch ein selbständig eindringendes Durchdenken der modernen Philosophie. In dieser Beziehung enthält besonders die 1. Untersuchung sozusagen klassisch feine Darlegungen; sonstige gelegentliche Einstreuungen bestätigen diesen Eindruck. Vor allem aber ist in sämtlichen Untersuchungen das neuzeitliche Philosophieren ständig als mehr oder minder verborgener Hintergrund spürbar, weshalb das Ganze zu einer ungemein fruchtbaren Begegnung zwischen diesem Philosophieren und der mittelalterlichen Ontologie wird.

Am meisten bedeutsam ist, wie M. die Wahrheit als echte Realisierung im Geiste faßt und dadurch mit der wurzelhaften Geistigkeit alles Seins ernst macht. Hieraus ergibt sich dann „die unlösliche Verflochtenheit von Sein und Geist ... als dem auf verschiedene Weise in der Materie seienden Geistigen“ (231). Beide sind aufeinander verwiesen; „weder Geist als endlicher noch Ding als welthaft-geschaffenes haben einen endgültigen Vorrang voreinander, sie beide sind als Teilorte erst zusammen der eigentliche Ort der Wirklichkeit, die ‚Verwirklichung‘ ist“ (232). Volle Verwirklichung des Seins bringt erst das Zusammenspiel von Seiendheit oder Gutheit und Geistigkeit oder Wahrheit; wie erstere im Ding erreicht wird, so letztere im Geiste. Einzig in jenem Wesen, welches das Sein selbst in Person ist, „haben Sein und Geist jene

Identität erreicht, die dem eigentlichen Wesen beider entspricht" (ebd.), so daß dann Seiendheit und Geistigkeit schlechthin zusammenfallen. Hierin liegen Ansätze, die jede Ontologie aufnehmen und weiterentfalten muß, wenn sie sich über einen bloßen Begriffskatalog erheben und wirkliche Metaphysik vollziehen will.

Eng damit verknüpfen sich die Darlegungen über den inneren Wesensbau des materiellen Seienden. Entscheidend ist, daß die Frage nach der Materie (im philosophischen Sinne) allen naturwissenschaftlichen Zufälligkeiten entzogen und in dem ihr ursprünglich zukommenden Rahmen der Konstitution eines Seienden, das bloß potentiell intelligibel ist, gestellt wird. Dabei wird der Zugang zur Materie ganz neu gebahnt. Nicht weniger fruchtbar ist die Unterscheidung zwischen der begrifflichen Betrachtung, die am konkreten Ganzen nur Gesichtspunkte heraushebt, und der metaphysischen Betrachtung, die das Ganze auf seine ursprünglichen Konstitutionsprinzipien zurücknimmt. Schon bei *Fabro* (vgl. S. 390 ff.) sahen wir, wie der Unterschied dieser beiden Ordnungen in seiner Bedeutung erkannt wurde; hier aber wird er nicht nur spekulativ tiefer begriffen, sondern auch in seiner zentralen Rolle für jede Ontologie (sogar für das Kernstück der Transzendentalien) noch allseitiger erkannt.

Mit der Frage nach der Materie hängt die Auffassung des Geistes zusammen. Seine echte Unendlichkeit arbeitet M. mit aller Eindringlichkeit (unter Ausschaltung aller mehr oder minder uneigentlichen Verflachungen) heraus. Man spürt dabei wieder, wie tiefgreifend die Fragen sind, die in der Auseinandersetzung mit Avicebron und Averroes zur Diskussion standen. Allerdings drängt sich gerade an dieser Stelle die Notwendigkeit der Weiterarbeit auf. Denn es ist wohl keine ganz glückliche und sicher keine endgültige Formulierung, wenn von der „essentialen Unendlichkeit" (200) wenigstens des reinen Geistes die Rede ist, weil der Materie allein jegliche essentiale Endlichkeit zu verdanken sei. Jedes existenzial endliche Wesen ist notwendig auch essential endlich. Das wird M. auch zugeben, weil er die essentiale Unendlichkeit genauer als Unendlichkeit der Ausgerichtetheit oder (wie wir in Anlehnung an den Verf. auch sagen können) als intentionale Unendlichkeit bestimmt. Das tiefere Begreifen müßte zu erfassen suchen, inwiefern mit der existenzialen Endlichkeit notwendig die essentiale Endlichkeit gegeben ist, wie diese aber beim Geist eine intentionale Unendlichkeit einschließt, und wie diese letzte wesenhaft eine endliche Abwandlung der eigentlich essentialen Unendlichkeit besagt.

Alles in allem bedeutet M.s Buch einen schöpferischen Wurf, der wie nur wenige andere zeigt, daß ein wahres Erwecken mittelalterlichen Denkens und dessen Befruchtung durch neuzeitliches Philosophieren auf weite Strecken schon Wirklichkeit geworden sind.

Joh. B. Lotz S. J.

Hengstenberg, H. E., Das Band zwischen Gott und Schöpfung. gr. 8° (213 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. *M* 6.—.

Das Anliegen dieses Buches ist in erster Linie ein philosophisches, die metaphysische Frage nach dem Wesen der Schöpfung; doch werden die metaphysischen Positionen von Offenbarungsinhalten her ergänzt. Die Schöpfung erscheint als „eine Hinausverlegung des dreifaltigen Lebens, seines Sprechens und seines

Hauchens in das Nichts. Dergestalt, daß das Nichts zum Medium des Ausdrucks wird und mit Sein beliehen" (208). Besonderen Nachdruck legt die Arbeit darauf, die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen Gott und Geschöpf herauszustellen. Sie sucht die Schöpfertätigkeit Gottes vor allem von der Ausdrucksbeziehung her begreiflich zu machen, die ihrerseits der causa exemplaris nahekommt. In Gott besteht ein sinnvolles Leben, das in sich selbst beschlossen ist, das Leben der Trinität. Abbildweise findet sich sinnvolles Geschehen im Geschöpf, „das entsprechend sein Sein nur hat in der Ausübung dieses Geschehens: im Existieren, d. h. im Vollzuge seiner Existenz" (121). So sind Leben in Gott und Geschehen im Geschöpf durch ein Sinnband vereinigt. Im Anschluß an das frühere Werk „Tod und Vollendung" wird *Existenz* gefaßt „als die seinshafte Einheit von Dasein und Wesen", und *Dasein* „als das Prinzip, welches die Weise bestimmt, nach welcher ein Etwas sein Wesen auswirkt" (76). Das Verhältnis von Gott und Geschöpf ist zutiefst ein „persönliches *Verhalten* Gottes" zum Geschöpf. Bevor Gott Gestalter des Geschöpfes ist, begründet er immer schon sein urbildliches Verhältnis zum Geschöpf. Wo Gott sich aber persönlich verhält, da muß der Unterschied der drei göttlichen Personen wirksam werden. Darum muß in dem konkreten Verhältnis, in dem Bande zwischen Gott und Geschöpf das Antlitz der Dreifaltigkeit spurweise sichtbar werden. Das Geschöpf im existenziellen Sinn, als Einheit und Ganzheit im Sein und Wirken, wirkt sein Wesen aus als eine Nachahmung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit. Dem *Wesen* der geschöpflichen Existenz entspricht der *Vater,* der als der im absoluten Sinne „Wesende" den Daseinssinn für alle Dinge im Himmel und auf Erden bestimmt. Was im Geschöpf das *Dasein,* d. h. das die Wesensweise bestimmende Prinzip ist, das ist in Gottes Dreifaltigkeit der *Sohn,* durch den alles gemacht ist. Das *Existenz-Prinzip* endlich, als die Synthese von Dasein und Wesen, ist dem *Geiste* nachgebildet, der das Band zwischen Vater und Sohn ist.

In Auseinandersetzung mit den aristotelisch-scholastischen Prinzipien sucht das Buch deren Ungenügen für den Aufbau einer Philosophie nachzuweisen und neue existenzphilosophische Ansätze zu gewinnen. Wir notieren die Hauptpunkte.

Die Potenz-Akt-Lehre wird schroff abgelehnt als ein Kompromiß zwischen Heraklit und den Eleaten, der die Schwächen jeder Seite teile. Während aber nach scholastischer Auffassung das Wirklichsein actus primus und perfectio prima entis contingentis ist, mithin eine Hinordnung der Wesenheit, des erfüllbaren inneren metaphysischen Bestandteiles, auf das Dasein als erste Vollendung und immanentes Ziel vorliegt, übersieht das vorliegende Buch die dem Seienden als solchem innere Ordnung, Ziel- und Zweckbestimmtheit und faßt Wirklichkeit nur als „den Sachverhalt, *daß* etwas im faktischen Sein ist", einen „Sachverhalt, der alle Teile eines Seienden gleicherweise bestimmt" (40 f.). Von diesem Standpunkt aus ist ein Verständnis für den ursprünglichen metaphysischen Sinn der Potenz-Akt-Lehre, der Unterscheidung zwischen essentia und existentia in den Geschöpfen, der Materie-Form-Lehre, der Einschränkungs- und Vervielfältigungsmöglichkeit des actus durch die Potenz nicht mehr möglich. Aber auch andere wichtige Grundbegriffe können nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang gefaßt werden, so die Begriffe Logos und Telos, Ursprung und Ziel, Identität, Verschiedenheit und Iden-

tität in der Verschiedenheit, Seinsindifferenz und Kontingenz, Seinsweise und Sachverhalt, Ganzes und Teil, Anlage, Entwicklung, Werden und Veränderung, Aktivität, Kausalität und das Einteilungsprinzip der Kausalität. Die in diesen Begriffen gründenden Prinzipien lassen sich nicht mehr in ihrem inneren Sinn und Zusammenhang bestimmen, der philosophische Sinn des Urteils, insbesondere des Existenzialurteils, der Gottesbeweise, der analogia entis und des Namens Gottes als *des Seienden* kann nicht mehr zur Geltung kommen. Bei dem Hinweis auf *B. Rosenmöllers* Stellung zu den Gottesbeweisen (151) wäre jetzt vor allem zu vergleichen *J. Endres,* Vom Endlichen zum Unendlichen, in PhJb 53 (1940) 401—410. Zur Lehre von der *Einheit* der Existenz in jedem Kompositum (36) siehe *J. Gredt,* Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae I[4] (Friburgi 1926) n. 260. *L. Fuetscher,* Akt und Potenz (Innsbruck 1933) ist in wesentlichen Punkten berichtigt worden durch *J. Gredt,* Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie, in: DivThom(Fr) 11 (1933) 269—287. Das vorliegende Buch sieht nur das Verhältnis *realer* Teile *zueinander,* während die aristotelisch-scholastische Potenz-Akt-Lehre in erster Linie gerade erklären will, welche Elemente geschöpfliche Realität *innerlich konstituieren;* vgl. vom Referenten, Sein und Erkennen (Leipzig 1938) 92—112.

Die neuen Ansätze des Buches stehen tatsächlich nicht im Gegensatz zur scholastischen Philosophie, sondern danken dieser ihre Kraft; sie lassen sich mit ihrer Hilfe sowohl tiefer begründen wie auch einheitlich weiter durchführen, vor allem, wenn die urbildliche Ursache in ihrem inneren Zusammenhang mit den übrigen Ursachen betrachtet wird. C. Nink S. J.

Bavink, B., Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie. 6. Aufl. gr. 8° (XII u. 796 S.) Leipzig 1940, Hirzel. *M* 17.—.

Schon allein die Tatsache, daß B.s monumentales Hauptwerk, das zum erstenmale 1913 erschien und dessen 5. Aufl. bereits seit 1937 vergriffen war, nun in 6. Aufl. neu erscheinen konnte, ist ein Beweis für den Wert und die Bedeutung des Buches. Wie jeweils bei den früheren Auflagen, so sind auch diesmal wieder alle neuen Ergebnisse und inzwischen von der Wissenschaft neu erworbenen Erkenntnisse organisch in das Ganze eingearbeitet. Das brachte es mit sich, „daß ein gutes Drittel des früheren Textes ganz neu geschrieben und dazu noch zahlreiche einzelne Stellen umgeändert, ergänzt oder ganz neu eingefügt werden mußten" (VIII). Rein äußerlich zeigt sich diese Bearbeitung in dem nochmaligen Anwachsen des Umfanges von 588 auf 723 Textseiten und von 500 auf 653 Anmerkungen. Wie das ganze Werk, so bedeutet diese Arbeit, das Buch auf der Höhe der Zeit zu halten, eine staunenerregende Leistung. In unserer Zeit, da es Mühe macht, auch nur auf einem Gebiet der Naturwissenschaften sich auf dem Laufenden zu halten, bietet B. eine umfassende und zuverlässige Darstellung der Ergebnisse der gesamten Naturwissenschaften mit Einschluß psychologischer und geistesgeschichtlicher Betrachtungen. Die dargelegten Resultate werden nicht einfachhin übernommen und aneinandergereiht, sondern selbständig durchdacht und verarbeitet, auf die tragenden Grundbegriffe hin untersucht und in ihren Zusammenhängen und Verbindungen aufgezeigt; so wird ein abge-

rundetes Gesamtweltbild gezeichnet. B. offenbart durchgängig ein ungeheures, aber dennoch gründliches Wissen, eine vorurteilsfreie Wertung und ehrfürchtige Haltung gegenüber den erwiesenen Tatsachen, ein nüchternes, abgewogenes Urteil und ein echtes wissenschaftliches Ethos. Wer immer sich über den jetzigen Stand der naturwissenschaftlichen Forschung ausgiebig und zuverlässig zu unterrichten wünscht, wer wissen will, was die Wissenschaft von heute zu sagen hat über Kraft und Stoff, Weltall und Erde, Materie und Leben, Natur und Mensch, der kann für dieses Studium keine bessere Quelle finden als dieses Buch. Die „Ergebnisse und Probleme" sind in ihrer Art einzig dastehend.

Ein Werk wie das vorliegende erfordert von dem Bearbeiter eine doppelte geistige Einstellung: die des Naturwissenschaftlers und die des Philosophen, die in harmonischer Einheit sich zusammenfinden müssen. Wie schwierig es ist, beide Haltungen zu vereinigen, zeigt die Tatsache, daß auch bedeutende Naturwissenschaftler für philosophische Probleme oft gänzlich unzugänglich sind und zu grotesken philosophischen Irrtümern gelangen und daß anderseits nicht wenige Philosophen dem naturwissenschaftlichen Denken und seinen Resultaten völlig verständnislos gegenüberstehen. Naturwissenschaftliches Denken und die ständige Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Problemen, die die ganze Spannkraft des menschlichen Geistes in Anspruch nehmen, führen leicht zu einer Verabsolutierung der naturwissenschaftlichen Methode und damit zu einer positivistischen Einengung des geistigen Horizontes. Im umgekehrten Fall absorbiert das einseitige Betreiben philosophischer Spekulation den beschränkten menschlichen Geist derart, daß der Blick für andere Wege der Wahrheitsfindung und deren Wert getrübt wird. B. ist es dank seiner maßvollen Art in hervorragendem Maße gelungen, beiden Forderungen gerecht zu werden und die Probleme der Naturwissenschaften mit philosophischem Geiste zu durchdringen, wenn man auch bei einzelnen Lösungen anderer Meinung sein wird. Wenn hier auf einige Punkte dieser Art hingewiesen wird, bedeutet das in keiner Weise eine Schmälerung der Leistung des verdienten Verf. Nach den Ausführungen des Buches soll die heutige Physik den Substanzbegriff überflüssig gemacht haben, da sie die Materie in ein reines Geschehen aufgelöst habe. Richtig an dieser Behauptung ist, daß der Substanzbegriff für die *physikalische Beschreibung* belanglos geworden ist, so daß den Physiker *als* Physiker dieser Begriff nicht zu interessieren braucht. Er kommt für seine speziellen Zwecke ohne denselben aus. Es bleibt aber immer noch die Frage sinnvoll nach dem Etwas, an dem das Geschehen sich vollzieht und das selbst identisch bleibend beim Geschehen sich ändert. Ein reines Geschehen ohne einen substantiellen Träger ist auch bei nur materiellem Geschehen undenkbar. Die so aufgefaßte Substanz ist dann allerdings nicht das „starre Wirklichkeitsklötzchen", gegen das polemisiert wird; sie fällt auch nicht unter den Substanzbegriff, wie er von einer materialistischen oder mechanistischen Physik geprägt wurde. Eine Ablehnung dieses Gedankenganges und die daraus sich ergebende Leugnung der objektiven Verwirklichung des Substanzbegriffes bedeutet ein Zugeständnis an die Denkhaltung des Positivismus, den B. zwar sehr bekämpft und gegen den er sich auch an dieser Stelle (216) eigens verwahrt. Überhaupt trifft der Kampf gegen den Positivismus, den B. führt, nur die krasse Form dieser Lehre, wie sie etwa von der „Wiener Schule"

vertreten wird, nicht aber den subtileren Neopositivismus, zu dem sich ein Großteil der Physiker von heute bekennt.

Ähnliches gilt von den Ausführungen zum Problem der Kausalität. Bereits in der vorigen Auflage hatte B. nicht mehr wie früher mit Entschiedenheit die Gültigkeit des Kausalgesetzes verteitigt gegen die moderne positivistische Leugnung einer streng determinierten Kausalität im Gebiet des Materiellen. Zwar wahrt er auch heute noch eine schwache Zurückhaltung gegenüber der entschiedenen Auffassung der Quantenphysiker, hält es aber doch für höchst wahrscheinlich, daß auf eine deterministische Deutung des materiellen Geschehens endgültig verzichtet werden muß. Mit Recht betont er, die ganze Frage sei nicht eine Frage der Erkenntnistheorie, sondern der Ontologie, „d. h. es kommt nicht darauf an, wie ich mir die Welt denken soll oder kann oder muß, sondern wie sie wirklich ist" (235). Ontologische Gründe sprechen aber unbedingt dafür, daß die Vorgänge im Gebiet des Materiellen mit notwendiger Kausalität sich abspielen. Aus der modernen Quantenphysik folgt nur, daß die kausal determinierten Abhängigkeiten im Bereich des Atomaren nicht *feststellbar* sind. Der Schluß auf das *Nichtvorhandensein* des Determinismus läßt sich daraus nur ziehen bei einer positivistischen Grundeinstellung, der zufolge nur das als real gilt, was auch beobachtbar ist. (Man vergl. zu dieser Frage etwa unseren Aufsatz „Das Kausalgesetz und die moderne Atomphysik": StimmZeit 137 [1940] 295 ff.)

In dem Kampf zwischen Mechanismus und Vitalismus in der Biologie kann sich B. für keine der beiden Theorien entscheiden. Später (465 ff.) jedoch nimmt er eine Beseeltheit der Organismen an, was mit einem richtig verstandenen Vitalismus gleichbedeutend ist. Allerdings wird der Seelenbegriff des Verf. wieder undeutlich, wenn er auch den überindividuellen biologischen und soziologischen Ganzheiten eine Gesamtseele zuspricht. — Daß wir uns nicht zu allen weltanschaulichen Folgerungen des Verf. bekennen, braucht in diesen Blättern nicht eigens betont zu werden. N. Junk S. J.

Woltereck, R., Ontologie des Lebendigen (Philosophie der lebendigen Wirklichkeit, Bd. 2). gr. 8° (XVI u. 484 S.) Stuttgart 1940, Enke. *M* 18.—; geb. *M* 20.50.

Was der Verf. im 1. Bd. „Grundzüge einer allgemeinen Biologie" (vgl. Schol 8 [1933] 412—414) mehr beschreibend wissenschaftlich behandelte, soll hier philosophisch ausgewertet werden. Gegenstand ist hier „das Seiende als Seiendes" aufgefaßt; daher die Berechtigung, von einer Ontologie zu reden. Seine Ontologie soll speziell eine Naturontologie sein, d. h. es wird das gesamte Sein behandelt, belebtes und unbelebtes, in eine einzige Totalität, eben die „Natur", vereint. Die Ontologie sucht die hinter den Phänomenen sich offenbarenden objektiven und letzten Wesenszüge zu analysieren und zu einem gesamten Erkenntnisbild zu vereinigen.

Das Wesen des Lebens ist nach W. ein aus dem „Innern" heraus stets Neues und Höheres erschaffender Vorgang. Er kommt zustande durch Determinanten, Innendynamik und Intendieren. *Determinanten* sowohl des körperlichen wie des Geistesgeschehens sind nicht-materielle, nicht-extensive, objektive So-seins-Bestimmer. Sie wirken analog den Ideen, nach denen der Mensch sein schöpferisches Schaffen plant und gestaltet. *Innendynamik* (Führungsdynamik, Drangdynamik) treibt durch neu aus dem „Innern" produzierte „Bioimpulse" das Leben immer mehr in die Höhe; sie

schafft neue und bessere Körperorgane (z. B. bessere Sinnesorgane), „Aristie der Gestalten", und neue, immer mehr veredelte, d. h. zweck- und nützlichkeitsfreiere geistige „Werte". *„Intendieren"* ist „aktives Beziehungsnehmen auf existierende und mögliche Zustände und Dinge außerhalb und innerhalb des eigenen Körpers und Innen".

Besonders bedeutsam — und vom Verf. als „Eigengut" bewertet — sind die Ausführungen über das Vollendungs- oder Fortschrittsprinzip des geistigen dem nichtgeistigen Leben gegenüber; W. erblickt es in der aufsteigenden Überwindung des Zwanghaft-Notwendigen, also in einer „Steigerung des freien Schaffens" inbezug auf Ziele und die Mittel der Verwirklichung. Der Geist überwindet zunächst den Zwang zu konkreten Nützlichkeits-Zwecken und rein triebhaftem Intendieren; er überwindet den Zwang zu klassenhaftem Schaffen (gruppenhaft sich äußerndem Art- und Rassegeschehen) zugunsten eines mehr und mehr auf das Individuum zielenden Vervollkommnungsschaffens; der Geist überwindet schließlich den Zwang zum „Niedergang" durch stetige Erweiterung des Möglichkeitsfeldes der Betätigung.

Das Zweite, das der Verf. als seiner Ontologie eigentümlich betrachtet, ist seine Immanenzlehre, d. h. die Lehre, daß alle die determinierenden Mächte, Tendenzen und Ziele ihre Begründung einzig in den Dingen selbst haben, auch diejenigen, die den Geist zur „Transzendenz" über sich selbst hinaus führen. Der Verf. nimmt zwar für das Dasein der Dinge einen Weltgrund als Ausgangspunkt an; aber die Natur ist sich nun selbst überlassen und zeigt nichts von einem bestimmenden und planenden Eingreifen von etwas Überpersönlichem: keine Ideenwelt, keinen persönlichen Gott. Dasein als solches — das auf einen überpersonalen Urgrund zurückgehen soll — und das wirkliche So-Sein und -Schaffen werden also in keinen Zusammenhang gebracht. Hier verläßt den Verf. sein sonst immer so konsequentes Denken. Immanenz und Abhängigkeit im Dasein lassen sich recht wohl in Einklang bringen; die christliche Philosophie hat das geleistet, besonders durch die Übernahme des aristotelischen Begriffs der Forma substantialis. Sie, die unmittelbare Trägerin der Tendenzen und Ziele, ist ein Wesensbestandteil der lebenden Körper, auch des Menschen; sie ist also in vollendeter Weise den Dingen immanent. Aber sie erhielt mit ihrem Ursprung (Dasein) aus dem letzten Weltgrund — den ja W. nicht verneint — zugleich dieses Sosein mit allen Mächten und Tendenzen und Zielen, die ihr ganzes inneres Wesen ausmachen. Das letzte Ziel des Lebenswerdens sucht W. — wegen seiner Theorie von der absoluten Immanenz („Aseität") des Lebens — in der Vollendung dieses Vorgangs selbst. Die Vollendung bedeutet das Intendieren des „Allerlebendigsten"; die Vollendung ist keine „terminale", d. h. das Ziel wird nie wirklich erreicht, sondern eine „aperiente", d. h. das Möglichkeitsfeld des Schaffens wird immer größer („offener"), und nähert sich dem Unendlichen, dem Transzendenten. Stabilisierung und Permanenz ist also als Ziel ausgeschlossen, daher auch keine Permanenz des Geistes in den einzelnen Individuen; es gibt keine persönliche Unsterblichkeit.

Aus dieser knappen Wiedergabe des Inhalts ersieht man, daß sich der Verf. zwar mit den wirklich letzten Fragen des Seins abgibt, aber auch, daß er keine allgemein befriedigende Antwort zu geben weiß. W. ist ein sehr selbständiger und grüblerischer Forscher und Philosoph. Er schuf sich seine eigene Terminologie und ist bemüht,

das mühsam und selbst gefundene Ergebnis förmlich aufzudrängen. Die Darstellung ist leider etwas weitschweifig und enthält zu viele Wiederholungen. K. Frank S. J.

Diehl, K., Der Einzelne und die Gemeinschaft. Überblick über die wichtigsten Gesellschaftssysteme vom Altertum bis zur Gegenwart. Individualismus, Kollektivismus, Universalismus. gr. 8° (IV u. 346 S.) Jena 1940, Fischer. *M* 14.—; geb. *M* 16.—.

Der Verf. gibt in diesem Werk, von einem zentralen Thema her geschaut, eine Zusammenfassung des Wesentlichen, was er auf Grund seiner fünfzigjährigen Gelehrtenarbeit zur Beurteilung gesellschaftlicher, zumal sozialökonomischer Theorien und Systeme erarbeitete. Gründliche Kenntnis des Sachgebiets und seiner Literatur verbinden sich mit einem ruhigen, maßvollen Urteil. Die Darstellung faßt bewußt die Bestimmungen „individualistisch" (und die verwandte „liberal"), „kollektivistisch", „universalistisch" ziemlich weit. So genügt zur Kennzeichnung des Individualismus etwa die Forderung des Privateigentums Einzelner an den Wirtschaftsmitteln; Liberalismus (im ökonomischen Sinn) ist „die Ideenrichtung", die für das wirtschaftliche Leben eine weitgehende persönliche Initiative durch einzelne Unternehmer fordert. Die Weite des Begriffs „Universalismus" [als Synthese von Individualismus und Kollektivismus] gestattet es, die Romantik, Spann, den Solidarismus, den Faschismus und Nationalsozialismus als Einheit zu fassen. Das Ergebnis der Untersuchungen ist die Ablehnung des kommunistischen und sozialistischen Kollektivismus und des Manchestertums und die Forderung einer Synthese von staatlicher Ordnungsgewalt und privater Unternehmerinitiative. Dabei tritt eine gewisse Neigung zur Rechtfertigung eines vernünftigen Liberalismus hervor.

Die Kritik wird fragen, ob die weitmaschigen Grundbegriffe von Individualismus, Kollektivismus und Universalismus nicht doch zu sehr von dem abweichen, was heute gewöhnlich mit diesen Worten gemeint ist — selbst wenn man dem heutigen Sprachgebrauch viele Unklarheiten vorwerfen kann. Gerade die starke Betonung des Eigentums für die Begründung des Unterschieds der Systeme scheint doch etwas einseitig und die weltanschauliche Verwurzelung der einzelnen Systeme zu wenig berücksichtigt. Nur so läßt sich die Annäherung verstehen, die der Verf. dem Solidarismus zum Kathedersozialismus und Liberalismus gibt. Von hier aus wird auch die öfter ausgesprochene Verurteilung kirchlicher Äußerungen zu sozialen und wirtschaftlichen Fragen problematisch. Das Privateigentum ist eben mehr als ein bloß wirtschaftlich-gesellschaftliches Phänomen ohne rechtlich-sittliche Voraussetzungen in Fragen entscheidendster kirchlicher Zuständigkeit. Hier zeigt sich ein zu blaßer Kirchenbegriff, der die Kirche auf den Bereich abstrakter Innerlichkeit und Jenseitigkeit festlegt.

Ganz unglücklich scheint uns die Behandlung des Naturrechts. „Natur" ist hier nicht Gegensatz zu „Kultur" und „Geist", sondern zu „positiv". Die Tatsache der konkreten Einheit beider ist kein Beweis für das Nichtbestehen des Unterschiedes. Ebensowenig spricht die Verschiedenheit der Auffassungen über das, was im einzelnen naturrechtlich gefordert ist, dagegen. Die Unveränderlichkeit ist nur in dem Maß Eigenschaft des Naturrechts, als die Natur der Verhältnisse und des Menschen selbst gewisse unveränder-

liche Eigenschaften hat. In der Fundierung des Rechts in Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Billigkeit scheint der Verf. tatsächlich das Gleiche zu verlangen wie die Naturrechtler, es sei denn, er fasse diese Begriffe alle „subjektiv". Tatsächlich klingt dieser Subjektivismus an. Aber wir glauben nicht, daß jeder objektive Maßstab für diese Subjektivität abgelehnt würde. — Auch wäre hier stärker zwischen aristotelisch-scholastischem und rationalistischem Naturrecht zu unterscheiden.

Joh. B. Hirschmann S. J.

Betschart, I., O.S.B., Das Wesen der Strafe. Untersuchungen über Sein und Wert der Strafe in phänomenologischer und aristotelisch-thomistischer Schau. 8° (144 S.) Einsiedeln 1939, Benziger.

Es muß anerkannt werden, daß der Benediktinerpater von Einsiedeln sein Vorhaben, das Wesen der Strafe *in aristotelisch-thomistischer Schau* darzustellen, entschieden und mit zahlreichen Belegstellen aus Thomas durchgeführt hat. Schon Hauptinhalt und Anordnung der Schrift zeigen das. Im Geiste christlich-thomistischer Philosophie stellt er die Frage nach dem Sinn der Strafe vom Ganzen der in Gott begründeten sittlichen Ordnung her. Dann entwickelt er im Anschluß an die vier aristotelischen Ursachen zuerst den (abstrakten) Begriff der Strafe als Erleiden eines Übels wegen einer Schuld (Formursache). Darauf erklärt er die Zweckursache: den inneren wesentlichen „Sinn" der Strafe als Vergeltung und die äußeren relativen „Zwecke" der Strafe als sühnende Heilung, Besserung und Abschreckung. Als Wirkursache bezeichnet er (abgesehen von der Strafe der eigenen sittlichen Vernunft) eine aufsteigende Reihe von „Strafinstanzen": Autoritäten in Familie, Staat, Kirche, Völkergemeinschaft und letztlich und vor allem Gottes Strafgerechtigkeit. Zuletzt wird im engen Anschluß an S. c. gent. 3, 141 f. die Materialursache behandelt, d. h. Strafarten und Strafmaß: Die Abstufung der Strafarten entspricht der Ordnung der durch die Strafe entzogenen oder beschädigten Güter: Tugend und Seelenkräfte, Unversehrtheit von Leib und Leben (besonders die Todesstrafe), schließlich äußere Güter. Warum fehlen die Strafen durch Entzug sozialer (Ehre und guter Ruf) und geistlicher Güter? Die im Untertitel angekündigte *phänomenologische Schau* des Wesens der Strafe besteht hauptsächlich darin, daß B. sich meist zustimmend auseinandersetzt mit einem Aufsatz von D. von Hildebrand „Zum Wesen der Strafe" (Regensburg 1932). Dessen Sondermeinung vom *Sinn der „Vergeltung"*, als sei diese stets nur auf (rechtliche) Schuld gegen eine Person, niemals auf sittliche Schuld bezogen, wird abgelehnt (56—64). Jedenfalls versteht die christliche Strafrechtslehre unter Vergeltung gewöhnlich die Wiederherstellung der gestörten objektiven Ordnung, und zwar der rechtlichen und sittlichen.

Weniger überzeugt, was der Verf. gegen die Auffassung v. H.s sagt, daß das *Verhängen der Strafe* durch Gott oder seine menschlichen Stellvertreter irgendwie zum Wesen der Strafe gehöre (72, 101 ff.). Es mag sein, daß eine abstrakte und rein formale Definition der Strafe vielleicht auf ausdrückliche Erwähnung des Verhängens verzichten kann. Durchaus gehört sie in die volle Beschreibung der Wesensmomente der Strafe: Diese ist Gegenstoß der Ordnung gegen die Unordnung. Die Störung der Ordnung durch Schuld wie der Gegenstoß durch Strafe gründen in sittlich

bedeutungsvollem Tun. Damit nun dieser Gegenschlag nicht blindes Schicksal, sondern sittliches Tun sei, muß er von dazu berechtigten Personen ausgehen. Also durch die Organe der Ordnungsgemeinschaften im Namen Gottes und in diesen Vermittlungen und durch sie von Gott selbst. Positive durch Willkür mitbegründete Gebilde der sittlich-rechtlichen Ordnung, wie menschliches Gesetz, Schuld, Strafe, können doch nicht voll bestimmt werden ohne Wesensbezug zu ihrer Wirkursache. Es ist bezeichnend, daß das kirchliche Rechtsbuch in der Begriffsbestimmung der Strafe in can. 2215 die Verhängung durch die zuständige Autorität ausdrücklich mitnennt.

Gewiß, „keine Verschmierung von *finis operis und operantis* der Strafe" (90)! Aber auch kein Auseinanderreißen! Mit Recht sieht B. in der Vergeltung den inneren und notwendigen Sinn (finis operis) jeder echten Strafe. Als finis operantis bezeichnet er S. 38 f. „die von außen an das Werk herangetragene Zwecksetzung" — durch wen herangetragen? — z. B. die Absicht des Architekten, durch einen Wohnungsbau Geld zu verdienen. B. will doch wohl nicht ernstlich behaupten, daß alle relativen Strafzwecke: Sühne, Besserung, Sicherung und Abschreckung aus der Absicht des Strafenden (81) von außen an das Werk (der konkreten Bestrafung) herangetragene Zwecke seien. Das widerlegt er selbst in den Ausführungen (80 ff., 87) darüber, daß bei den Strafen des Diesseits diese Zwecke einen guten Sinn haben und in etwa notwendig mit dem Hauptsinn verbunden sind. Der Sinnzusammenhang der Nebenzwecke untereinander und mit dem Hauptsinn der Strafe müßte sauberer herausgearbeitet werden.

Endlich einige *methodische Bedenken.* Aus Untertitel und Lauf der Abhandlung geht klar hervor, daß sie als philosophische Arbeit gemeint ist. Wie verträgt es sich damit, daß zur Erklärung der grundlegenden Beziehung Schuld-Strafe zurückgegriffen wird auf tiefe Geheimnisse der übernatürlichen Offenbarung, die Urschuld der Menschheit mit ihrer Vererblichkeit und die „reine" Vergeltungsstrafe der ewigen Hölle (29 f., 78)? Die bekannten psychologischen Schwierigkeiten dagegen selbst bei Gläubigen, die Einwände aus der Geschichte der Philosophie, Religionsgeschichte und Dogmengeschichte stehen doch gegen das Urteil des Verf., daß solche Lösungen sich der natürlichen Vernunft „aufdrängen" (30). — S. 121 f. wird die katholische Kirche erwähnt bei der Darlegung der „gesellschaftlichen Strafinstanzen" und ihr in der übernatürlichen Offenbarung wurzelndes Strafensystem kurz entwickelt. Wie paßt das in eine philosophische Abhandlung? Man könnte antworten, daß Schuld und Strafe in dieser einen wirklichen Welt (der übernatürlichen Heilsordnung) letztlich nur aus übernatürlichen Quellen, Offenbarung und Glauben, ganz erfaßt und erklärt werden können. Dann müßten aber in einer solchen Abhandlung theologische Erkenntnismittel ganz anders benutzt werden. In jedem Falle aber würde von der reichen Theorie und Praxis des kirchlichen Strafrechts her ganz Wesentliches (vgl. das umfangreiche kanonistische Schrifttum) zu dem konkret verstandenen Thema zu sagen sein. Wo hat man je sich mehr und bewußter bemüht, eine christliche Theorie der Strafe klar zu fassen und zu verwirklichen als im kirchlichen Strafrecht?

Die bisweilen erfreuliche Urwüchsigkeit im Gebrauch der deutschen Sprache würde noch sehr gewinnen, wenn eine große Zahl scholastizistischer Ausdrücke passend eingedeutscht würden, etwa

„defitionelle Erfassung von Schuld" (34), „menschlicher Psychismus" (87). H. Keller S. J.

Schröteler, J., S. J., Die Erziehung in den Jesuitenin ternaten des 16. Jahrhunderts. Dargestellt auf Grund ungedruckter und gedruckter Quellen. gr. 8° (XII u. 544 S.) Freiburg 1940, Herder. *M* 16.—; geb. *M* 18.—.

Der Verf. hat uns mit diesem Buch ein nicht nur für die Geschichte der Pädagogik des 16. Jahrh., sondern auch für die Geistesgeschichte überhaupt außerordentlich wichtiges und wertvolles Werk geschenkt, das einen klaren Einblick in das Kräftespiel katholischen Lebens und Denkens in der Zeit der katholischen Restauration vermittelt. Die äußere und innere Organisation des Internatlebens ersteht bis in die kleinsten ineinandergreifenden Einzelheiten vor unserm Blick, und wir spüren überall den Geist, der in diesem Rahmen wirkt, wir erleben die ganze Problematik, die das innere Wachstum des jungen Menschen in sich birgt.

Sch. hat es vorgezogen, nicht nur die aus selbständiger kritischer Verarbeitung des Materials gewonnene eigene Gesamtschau zu geben, vielleicht weil ihm daran lag, bei der Darstellung der aus Weltanschauungsgründen stark umstrittenen Materie soweit möglich alles rein Subjektive auszuschalten. So steht nun vor uns das Gesamtbild sozusagen wie ein Mosaik aus zahllosen einzelnen Quellenzitaten, die in systematischer Anordnung durch geschickt verbindenden Text zusammengefügt und umrahmt werden. Vorausgegangen ist die wichtige Arbeit der kritischen Quellensichtung. Diese Art der Darstellung hat gewisse Nachteile: der Verf. kann weniger die Farben selbst mischen, das Bild verliert dadurch an Geschlossenheit und Frische, wirkt zerteilter, ermüdender, weil der Leser sich allzuleicht in die gewaltige Fülle der Einzelheiten verliert, und weil zudem Wiederholungen von Quellenzitaten nicht vermieden werden können. Umso wertvoller ist aber bei dieser Arbeitsmethode die absolute Sachlichkeit. Das Buch ist das *quellenmäßig vollständige* Bild der Jesuitenerziehung des 16. Jahrh. geworden. Nichts ist unterschlagen oder beschönigt.

Man kann natürlich die nüchterne Frage aufwerfen, ob denn nun dieses Bild wirklich vollständig auch in dem Sinne ist, daß in den erhaltenen Quellen selbst nichts Wesentliches fehlt. Die Erhaltung der Quellen hängt ja immer mehr oder weniger von Zufällen ab, und es ist schließlich auch keinem Menschen zu verargen, wenn er ihm ungünstige Berichte oder Belege nicht der Welt in großer Aufmachung unterbreitet. Aber die Art, wie sich die Dokumente, die Sch. zur Grundlage seines Werkes vorliegen, erhalten haben — zumeist in Ordensarchiven, die für die Öffentlichkeit weder bestimmt noch im allgemeinen zugänglich waren —, und die Offenheit, mit der sie (zumal die nur für die Obern verfaßten Gutachten) von Fehlern und Schwächen berichten, macht doch deutlich, daß der Orden nicht daran dachte, etwas zu unterschlagen, was das Bild wesentlich ändern würde. Gerade das ist so erfrischend, daß der Leser das Ringen um das Ideal der Erziehung sozusagen miterlebt und miterleidet.

Ganz kurz sei der geschickt-systematische Aufbau des Werkes hier skizziert. Das 1. Buch handelt über die grundsätzliche Haltung der Jesuiten des 16. Jahrh., die die Internatserziehung zwar nicht ablehnen, sich aber doch der Schwierigkeiten bewußt sind, sie mit der Art und den Satzungen der Gesellschaft zu vereinbaren. Das

2. Buch stellt „Zöglinge und Erzieher" vor unsere Augen (Herkunft, Zahl, Art, Vorbedingungen usw.). Das 3. Buch (Erziehungsgrundsätze und Gestaltung des Erziehungsraumes) schildert mehr den äußeren Rahmen, während das 4. Buch über den eigentlichen Kern und Sinn (religiöse Erziehungsarbeit) des Internatslebens und die vielgerühmte Methode berichtet. Im 5. Buch wird eine Wertung (Erfolge und Schwierigkeiten) versucht und eine Eingliederung der jesuitischen Erziehungsmethode in die geschichtlichen Zusammenhänge (Abhängigkeit der Internate untereinander, von Vorläufern und Umwelt). Es ist unmöglich, an dieser Stelle ausführlicher über die Fülle der Einzelkenntnisse zu berichten, die das Buch vermittelt.

In der *Deutung* der Quellen, d. h. der Wertung der Erziehungsmaßnahmen und in der Art, wie sie der Verf. in die Gesamtheit des katholischen Lebens hineinstellt, spricht er natürlich aus katholischer Geisteshaltung. Es ist eine weitere Frage, die auf Grund dieses reichen Quellenmaterials erörtert werden kann und auch schon erörtert wird, ob diese Erziehungsleistungen wirklich so wertvoll sind, wie es hier dargelegt wird, und ob die dahinterstehende Geisteshaltung der Erzieher vor allem für den Bereich germanischen Lebens und Strebens geeignet war. Es ist nicht zum wenigsten das Verdienst des Verf., durch seine Veröffentlichung der Diskussion die Grundlage gegeben zu haben. Man wird ihm beipflichten können, wenn er die Methode als für die damalige Zeit vorzüglich hinstellt. Die ruhig abwägende und bescheidene Art, wie das aus großer Sachkenntnis heraus geschieht, wobei auch gewisse Einseitigkeiten und Fehlgriffe nicht verhehlt werden, berührt sympathisch. Wer allzu sehr betonen möchte, diese Erziehungspraxis sei ungermanisch gewesen, sei Einbruch des „südlichen" Christentums in nordische Selbständigkeit und persönliche Freiheit, der würde der damaligen Situation, über die Sch. zunächst berichtet, kaum gerecht werden. Jesuitische Internatserziehung war gewiß Freiheitsbeschränkung, vielleicht auch manchmal Schablone, hatte ihre Problematik, aber das mußte eben durch den Geist, der alle Einzelheiten beseelt, zu einem geschlossenen Ganzen, zu innerem Wachstum werden. Man wird vielleicht hier an den starken Ruf der Reformatoren nach Freiheit von römischer Bevormundung erinnern oder auch auf eine angeblich weniger autoritätgebundene Erziehung in protestantischen Internaten hinweisen; es ist dabei aber nicht zu vergessen, daß selbst Luther in seinen älteren Jahren unter der Freizügigkeit und Unbotmäßigkeit der Studenten (also gerade der erziehungsbedürftigen Jugend), die seine Gedanken mißverstanden und ausnützten, gelitten hat. Einzelheiten der Methode, die zeitbedingt sind, herauszugreifen und aus heutiger Sicht als verfehlt zu brandmarken, ist möglich, aber das Buch von Sch. scheint mir den Wert dieser Erziehungsmethoden im ganzen gesehen dadurch zu beweisen, daß sie im wesentlichen in jahrhundertelanger Übung waren und in zahlreichen Einzelheiten noch heute in Übung sind, ohne daß diese Verbindung immer sichtbar ist.

Daß das Buch auch dem Pädagogen eine Menge wertvoller Hinweise für die Praxis bietet (ich erinnere nur an die Ausführungen über die Persönlichkeit des Erziehers, die Gutachten, die die ganze Problematik der Erziehung behandeln u. a.), mag hier noch dankbar erwähnt werden.

L. Ueding S. J.

Mönch Wassilij im Kloster St. Panteleimon auf dem Athos, Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296—1359). Aus dem Russischen übersetzt von P. H. Landvogt O. E. S. A. (Das östliche Christentum 8). gr. 8° (91 S.) Würzburg 1939, Rita-Verlag.

Sowohl den Herausgeber wie den Verf. der vorliegenden Studie leitete die Absicht, das wechselseitige Verständnis des Westens und des Ostens zu fördern (7). Dem westlichen Leser ist hier Gelegenheit geboten, den Ausführungen des russisch-orthodoxen Mönches Wassilij vom Berge Athos über die Lehre des großen Meisters hesychastischer Frömmigkeit, Gregorius Palamas, zu lauschen. In klarer Form und ruhiger Art werden behandelt: die asketisch-erkenntnistheoretische Grundlage der Lehre des Gregorius Palamas, das Problem der „Wesenheit und Energie" in Gott, die Frage nach dem „unerschaffenen göttlichen Lichte" (dem lumen Taboricum) und zum Abschluß die Bedeutung des Gregorius Palamas für die orthodoxe Theologie. W. faßt sein Urteil in die Worte zusammen: „Mit seiner Lehre vom unerschaffenen Lichte und den göttlichen Energien hat er (Gregorius Palamas) eine unzerstörbare theologische Grundlage für die traditionelle mystische Lehre der orthodoxen Kirche geschaffen, denn nur auf Grund dieser Lehre kann man folgerichtig die Wirklichkeit einer Gottgemeinschaft des Menschen und die Realität einer Vergottung bejahen, ohne dabei Gefahr zu laufen, pantheistisch das Geschöpf mit der Gottheit zu verschmelzen; eine Gefahr, die sich unausweichlich bei einer Identifizierung von Wesenheit und Energie in Gott auftut. Es dürfte daher kaum eine Übertreibung sein, die Theologie und die Kämpfe des hl. Gregorius Palamas mit der theologischen Tat und dem Kampf des hl. Athanasius von Alexandrien für die Orthodoxie zu vergleichen."

In der Tat ist die Lehre des Gregorius Palamas für die gesamte asketisch-theologische Überlieferung der byzantinisch-russischen Ostkirche von tiefgehendster Bedeutung. Auch ist das Studium des palamitischen Hesychasmus zeitgemäß und wurde innerhalb des Katholizismus durch die ostkirchliche Bewegung, innerhalb der Orthodoxie u. a. anläßlich des Streites um die Göttliche Weisheit (Sophia) von neuem angeregt.

Die Ausführungen des Verf. sind in erster Hinsicht Darlegung; sie wollen aber auch Rechtfertigung und Verteidigung sein. Daher setzt sich W. an mehreren Stellen mit drei katholischen Autoren, die zur Frage Stellung nahmen, Jugie, Hausherr und Guichardan auseinander. Es ist W. gelungen, eine ganze Reihe von Mißverständnissen und Vorurteilen auszuräumen. Ja, in manch einem Leser könnte der Eindruck entstehen, die palamitische Askese treffe sich auf weite Strecken hin mit der abendländischen Frömmigkeit oder es bestünden kaum wesentliche Unterschiede. Mir möchte scheinen, daß mancher Zug der östlichen Frömmigkeit, den W. als typisch palamitisch darstellt (z. B. Beobachtung der Gebote, Reinigung von den Leidenschaften, Gebet: 18—19), oft in gleicher Betonung bei westlichen Lehrern des geistlichen Lebens zu finden ist.

Das Bestreben des Verf., Mißverständnissen zu begegnen, ist durchaus anzuerkennen; aber es sind doch noch mehrere Mißverständnisse geblieben, vor allem da, wo W. die Lehre der katholischen Theologen berührt und zu ihren persönlichen Auffassungen

Stellung nimmt. Zwar wendet er sich mit Recht gegen gewisse polemische Erwägungen Jugies; auch war vielleicht Guichardans Thomismus nicht immer ganz am Platze; aber die Ansicht Hausherrs ist doch mehr als ein Mal von W. ungenau und mißverständlich dargestellt worden, wie aus der eingehenden Antwort Hausherrs an den Verf. erhellt (A propos de spiritualité hésychaste: Controverse sans contradicteur: Orientalia Christiana Periodica, 1937, 260—272). Hausherrs Artikel wird vom Übersetzer erwähnt; es wäre nicht ohne Nutzen gewesen, bisweilen in Anmerkungen auf ihn Bezug zu nehmen.

Es ist verständlich, daß W. die Methode seines Lehrers zu verteidigen sucht. Aber er hätte genauer die Lehren der einzelnen Vertreter des Hesychasmus von einander abgrenzen müssen: Wenn Gregorius Palamas nicht streng zwischen zwei Methoden des geistlichen Lebens („Weg der Gebote" und „Jesusgebet") scheidet und nicht in den Irrtum fällt, den mühsamen Weg der Gebote durch den zweiten kürzeren und leichteren zu ersetzen, so folgt daraus noch nicht, daß alle Hesychasten dieser Versuchung entronnen sind. Hausherr zeigt (a. a. O. 265 f.), daß ausgerechnet der Lehrer des Palamas, nämlich Gregorius Sinaita von diesem Irrtum nicht freigesprochen werden kann (vgl. W. 22). Ferner macht Hausherr geltend, daß man bei Beschreibung der hesychastischen Methode nicht das 12., 13. oder 14. Jahrh. in Byzanz nach dem 19. Jahrh. in Rußland beurteilen darf; man hat nämlich im Verlauf von Jahrhunderten nach und nach die hesychastische Methode, unter dem Einfluß der Polemik seitens der auch östlichen Gegner, von all dem gereinigt, was gewisse Geister hätte stoßen können.

Den Kernpunkt der theologischen Lehre des Gregorius Palamas bildet seine *Unterscheidung zwischen Gottes verborgener Überwesenheit und seinen unerschaffenen Energien.* Ist dieser Unterschied zwischen dem „Nicht-aus-sich-Heraustreten" Gottes und seinem „Ausgang" in der überlieferten christlichen Lehre enthalten oder mit ihr unvereinbar? W. meint, das „unteilbare Geteiltsein" Gottes, die „objektive Unterschiede aufweisende Einfachheit" Gottes bedeute zwar eine Antinomie, die für das theologische Denken des Gregorius Palamas ganz charakteristisch sei, aber darin liege durchaus kein Widerspruch. Nur dem katholischen Westen, vor allem Thomas von Aquin und seiner Schule, sei der Begriff der Antinomie fremd; so erkläre sich die ablehnende Haltung gegenüber der palamitischen Lehre von selbst (vgl. 55). Zwar bemerkt W. sehr richtig, daß die kataphatische Theologie mehr dem katholischen Westen eigen sei, bei den Vätern des orthodoxen Ostens jedoch (vor allem in neuerer Zeit) mehr die apophatische Theologie vorwiege. Aber es will uns nicht einleuchten, warum ein solcher Betonungsunterschied die Annahme oder Ablehnung der palamitischen Theologie erklären soll. Denn einmal sind apophatische und kataphatische Theologie (via negationis et affirmationis, und wenn man will, auch die via „per excellentiam") nicht zwei von einander verschiedene theologische Systeme, sondern nur zwei, bzw. drei, verschiedene Aspekte derselben Theologie, die jeweils alle unsere Urteile über Gott betreffen. So ist der Westtheologe stets auch Apophatiker und der Osttheologe immer auch Kataphatiker. Sodann aber ist gerade die Energienlehre des Gregorius Palamas durchaus kataphatisch, nicht aber apophatisch. Eine schlechthin apophatische Theologie oder auch nur die Bildung

eines ausschließlich apophatischen Begriffes ist für den Menschen unvollziehbar. Und es muß festgestellt werden, daß die scholastische Lehre von der Analogie des Seins wesensmäßig antinomi-(sti)sch ist, d. h. immer ja und nein, wenn auch unter anderer Rücksicht enthält. Auch W. gibt zu (57), daß nach der „apophatischen Theologie" die Anwendung der Begriffe „Sein" und „Wesen" auf Gott nicht vollkommen falsch sei. Umgekehrt können wir sagen, daß auch im Sinne der „kataphatischen Theologie" die gleichen von den Geschöpfen genommenen Begriffe nicht ohne weiteres auf Gott angewandt werden können. Und W., der die Gesetze der Logik einerseits möglichst aus der theologischen Erkenntnis auszuschließen sucht, bemüht sich doch andererseits sehr darum, keinen logischen Widerspruch im System seines Meisters zuzugeben. Außer den wirklichen Unterschieden der drei göttlichen Personen kennt die christliche Überlieferung keine objektiven Verschiedenheiten in Gott. Einen anderen „Ausgang" in Gott außer dem des Sohnes und des Hl. Geistes gibt es nicht. Überdies würde durch die palamitische Unterscheidung, wenn sie zu Recht bestünde, nicht nur ein relativer Unterschied wie in der Trinität behauptet, sondern ein absoluter Unterschied. Nicht also ein Unterschied östlicher und westlicher Mentalität ist die Ursache für die Ablehnung der palamitischen Lehre von seiten der katholischen Theologie, sondern die Überzeugung, daß die Lehre des Gregorius Palamas mit der überlieferten Auffassung von der Einfachheit Gottes unvereinbar ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Theologie des Palamas eine absolute Neuerung war. Im Gegenteil, manche ihrer Elemente stammen wohl schon aus den ersten christlichen Jahrhunderten. Aber was beweist das für ihre Echtheit? Auch die Lehre z. B. eines Nestorius war nicht traditionslos: Diodorus von Tarsus und Theodor von Mopsuestia waren „Nestorianer vor Nestorius".

Mit Recht nimmt Gregorius Palamas als Lehrer des geistlichen Lebens Stellung gegen die zu starke Betonung des einseitig *Intellektuellen*. Das gleiche tun aber auch alle erfahrenen Asketen des christlichen Westens. Doch mindert Palamas die Bedeutung des Verstandesmäßigen in der Gotteserkenntnis und beim Gebet zu stark. W. sagt: „Erkenntnistheoretisch stellt er (Gregorius Palamas) dem einseitigen intellektuellen Wissen, das für das Gotterkennen unzuständig ist, das überrationale Erkennen entgegen, dessen der in seinem ganzen Wesen gnadenhaft durchstrahlte und mit Gott einsgewordene Mensch fähig ist" (35). Zwischen dem „einseitigen intellektuellen Wissen" und dem „überrationalen Erkennen" muß Platz bleiben für die klaren Worte des Römerbriefes 1, 20, daß nämlich Gott mit den natürlichen Kräften des Verstandes aus der Schöpfung sicher erkannt werden kann. Solange Gott nicht in freier Huld den Menschen in höhere Zustände erhebt, muß der Christ bei Gebet und Betrachtung auch die Kräfte des natürlichen Verstandes betätigen. Das wird wohl für die Mehrzahl der Menschen die Regel sein. Aus dem Prinzip der Ganzheit des geistlichen Lebens, das in der palamitischen Askese in anzuerkennender Weise betont wird, ergibt sich übrigens auch ganz von selbst die Forderung, alle menschlichen Kräfte im Verkehr mit Gott, d. h. im Gebete zu üben und anzuspannen. Es liegt kein Grund vor, den Verstand und die Gesetze des Denkens irgendwie auszuschließen. Gott soll durch den ganzen Menschen erfaßt werden, und zwar nicht *mehr* mit dem Herzen als mit dem Ver-

stande, aber auch nicht umgekehrt, sondern jede Fähigkeit soll sich in entsprechender Weise betätigen.

Beim Vergleich der palamitischen Lehre mit der *Sophialehre* Bulgakows weist W. einige Unterschiede auf. Eine innere Übereinstimmung kann man darin sehen, daß die göttliche Energie wie die göttliche Sophia als ungeschaffen bald als mit Gott identisch, bald als nicht mit ihm identisch erscheint und so eine merkwürdige Mittel- oder Doppelstellung einnimmt. Ein weiterer Unterschied aber besteht darin, daß bei Palamas die Energie nie mit Gottes Wesen gleichgesetzt wird, bei Bulgakow jedoch des öfteren.

Was die eingangs angeführten Worte von W. betrifft, so ist nicht einzusehen, warum einzig die palamitische Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energie in Gott vor dem *Pantheismus* (in der Theologie der Mystik) retten soll. Eine solche Befürchtung scheint doch nur verständlich, wenn man das vergottete Geschöpf irgendwie als mit der göttlichen Energie identifiziert betrachtet. So wäre dann das vergottete Geschöpf zwar mit Gottes Energie, aber nicht mit Gottes Wesen identisch. Wenn aber die göttlichen Energien wirklich Gott sind, ist dann nicht auch das vergöttlichte Geschöpf wirklich Gott, so daß die Gefahr des Pantheismus bestehen bleibt?

Zu zahlreich sind die in der Studie berührten Probleme, als daß sie hier auch nur kurz Erwähnung finden könnten. In jedem Falle ist es aufschlußreich und gewinnbringend, diesem gewaltigen Ringen um den wahren überlieferten Gottesbegriff beizuwohnen, wie es sich im Streit um die Theologie des Gregorius Palamas abspielt.

B. Schultze S. J.

Asting, R., Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, dargestellt an den Begriffen „Wort Gottes", „Evangelium" und „Zeugnis". gr. 8° (XVI u. 749 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. *M* 36.—.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, durch eine sorgfältige und umfassende Untersuchung der drei im Titel angegebenen Begriffe das Wesen der urchristlichen Verkündigung aufzuweisen. Nachdem er jeweils die Bedeutung des betreffenden Begriffes im alttestamentlich-jüdischen und griechisch-hellenistischen Schrifttum festgestellt hat, geht er in einer ausführlichen Einzelexegese auf die urchristlichen Quellen ein. Den Abschluß bildet ein 4. Teil über das Wesen der Verkündigung.

Das Hauptergebnis des inhaltreichen Werkes ist etwa dieses: Die drei Begriffe bezeichnen im Grunde genommen dieselbe Sache, nämlich den Anruf des sich in Christus offenbarenden Gottes an die Menschen, wodurch diese in die persönliche Entscheidung gestellt werden. Gottes Wort — und dasselbe gilt von den beiden verwandten Begriffen — ist seinem Wesen nach schöpferisch, d. h. es schafft selbst im Menschen die Gottesgemeinschaft; der Mensch faßt nicht den Entschluß, das Wort zu tun, sondern hat sich ihm nur zu öffnen, damit es in ihm wirksam sein kann (74). Die drei Begriffe haben also nicht so sehr rückschauende Bedeutung als Feststellung und Mitteilung eines geschichtlichen Sachverhaltes, sondern sind vor allem vorwärtsgerichtet auf das Handeln der Menschen. In dieser Bedeutung lehnen sie sich mehr an die voluntaristische Denkweise der alttestamentlich-jüdischen Quellen als an die rationalistische Auffassung der griechisch-hellenistischen Welt an, die zwischen λόγος und ἔργον unterscheidet. Da sich das

Wort Gottes selbst dadurch legitimiert, daß es den Menschen besiegt, bedarf es keiner Legitimation durch Wunder (73), ja, seine Verlässigkeit läßt sich nicht einmal durch Argumente beweisen (191). „Evangelium" unterscheidet sich vom „Wort Gottes" nur dadurch, daß es mehr den *Heilscharakter* der Offenbarung betont (334), während das „Zeugnis" die Offenbarung als eine Bekanntgabe von Gottes *Willen* hervorhebt, wodurch sein Rechtsstreit mit dem Satan entschieden wird (595). Da Gott in Christus seine Offenbarung vollendet hat — dabei darf man nicht irgendwie zwischen dem geschichtlichen und erhöhten Christus unterscheiden (359) —, leben diejenigen, die diese Offenbarung annehmen, schon jetzt in einer neuen eschatologischen Wirklichkeit, die von der gegenwärtigen Welt wesentlich verschieden ist (717). Die treibende Kraft in der christlichen Verkündigung ist der Geist, der selbst durch die Verkündigung den Gläubigen mitgeteilt wird. Die Verkündigung schafft die Kirche, so daß Diener des Wortes sein dasselbe ist als Diener der Kirche sein (178). In den Pastoralbriefen und den übrigen urchristlichen Schriften einer späteren Entwicklungsstufe hat das „Wort Gottes" wohl noch absolut normativen Charakter, ist jedoch schon in der Kirchenlehre festgelegt und hat darum den Charakter unmittelbaren göttlichen Handelns verloren (264).

An diesen Feststellungen ist sicher richtig, daß die drei Begriffe „Wort Gottes", „Evangelium" und „Zeugnis" in inniger Beziehung zueinander stehen, insofern sie alle auf die Offenbarung Gottes gehen, und zwar nicht nur als Mitteilung von Tatsachen der Geschichte, sondern zugleich als Anruf an die Menschen zum Glauben. Damit besagen sie zugleich ein göttliches Handeln, aber auch — und das verkennt A. von seinem protestantischen Standpunkt aus, der zudem stark von der dialektischen Theologie beeinflußt sein dürfte — eine Verpflichtung für den Menschen, nicht nur hinzuhören, sondern auch seinerseits zu handeln und mit der Gnade mitzuwirken. Vergeblich bemüht sich der Verf. z. B. den Ermahnungen des hl. Paulus eine andere Deutung zu geben (721 ff.). Zwar nimmt auch er eine Verantwortung des Menschen dem Worte Gottes gegenüber an; wie kann aber eine solche Verantwortung bestehen, wenn der Mensch seinerseits, auch mit der Gnade, nichts leisten kann? Diese Schwierigkeit wird nicht dadurch behoben, daß man eine Antinomie zugibt, die auf logischem Wege nicht gelöst werden kann (728). Auch sonst wären im einzelnen noch manche Vorbehalte zu machen, sei es bezüglich der Deutung einzelner Texte, z. B. des Verstockungszweckes der Gleichnisse (Mk 4, 11 f.), oder sei es bezüglich der Einstellung des Verf. zur Echtheit verschiedener Bücher des NT, zur Bedeutung der Wunder für den Glauben, zur angeblichen Unbeweisbarkeit der Verlässigkeit des Wortes Gottes, zum Verhältnis zwischen Offenbarungsinhalt und festgelegter Kirchenlehre, zum angeblichen Nomismus der altkatholischen, d. h. hier frühkatholischen Kirche usw. Da der Verf. fast ausschließlich auf protestantische Vorarbeiten angewiesen war, kann man sich über seine Stellungnahme in diesen Fragen nicht wundern. Ehrlich gesteht er selbst, daß ihm der größte Teil der in Betracht kommenden katholischen Literatur leider nicht zugänglich gewesen sei (V). Aber auch so bietet das umfangreiche, übersichtlich geordnete, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und ehrlicher Überzeugung geschriebene Werk viele wertvolle Hinweise und fruchtbare Anregungen. B. Brinkmann S. J.

# Aufsätze und Bücher.

## 1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Rüfner, V., Der Systemwandel in der Philosophie und seine Voraussetzungen: BlDPhil 14 (1940/41) 356—376. — Für den Wandel der philosophischen Systeme in der menschlichen Geistesgeschichte sind nicht so sehr äußere Umstände maßgebend — obwohl auch sie ihren Einfluß ausüben —, sondern letztlich ist es der metaphysische Drang des Menschen zum Absoluten, der immer wieder zum geistigen Umbruch führt. Der Mensch erfährt das Bisherige als unzulänglich, in einer neuen Sicht erschließen sich ihm neue Seiten der Wirklichkeit, die Befreiung von den Übeln des bisherigen Denkens und Handelns versprechen und daher nur zu leicht absolut gesetzt werden. So liegt also dem Wechsel des Weltbildes und der Lebensziele eine metaphysische Entscheidung zugrunde. Selbst da, wo, wie im Positivismus und Materialismus, alle Metaphysik als Lehre vom Übersinnlichen abgelehnt wird, ist diese Ablehnung selber wieder eine Metaphysik, d. h. eine Stellungnahme zur letzten Seinsgrundlage; selbst der Atheist betet seinen Nichtgott an. An zahlreichen geschichtlichen Beispielen wird diese Auffassung in anregender Weise erläutert. „Die Geschichte der Philosophie ist daher die Geschichte der Um- und Irrwege, der Verzerrungen und oftmaligen Enttäuschungen, aber auch der im Auf- und Abstieg sich vollziehenden Bereicherung des menschlichen Seins" (375). Die Philosophie als Wissenschaft hat gegenüber dem Wechsel der Systeme die Aufgabe, in möglichst allseitiger Betrachtung der Wahrheit schlechthin nachzugehen, wobei sie sich bewußt bleiben muß, daß die Tatsache, daß uns das Metaphysische nur in Vermittlungen und nie in seiner Ganzheit faßbar ist, ein unbedingt endgültiges System unmöglich macht. Metaphysik muß immer neu gewagt werden. de Vries.

Wersdörfer, H., S. J., Die Φιλοσοφία des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie. Untersuchungen zur frühattischen Rhetorik und Stillehre (Klass.-philolog. Studien 13). gr. 8° (164 S.) Leipzig 1940, Harrassowitz. *M* 7.—. — Die Arbeit, die den Vorzug hat, nicht nur nach echter Philologenart genau in der Absteckung der Einzelziele, sorgfältig in der Quellen- und Literaturbenutzung und vorsichtig im Urteil, sondern auch (für den einigermaßen mit den Problemen Vertrauten) angenehm lesbar zu sein, führt tief hinein in das gesamte Wollen und Streben des Isokrates, der nach Havet als Begründer der Kunstprosa nicht nur der Griechen, sondern in gewissem Sinn aller abendländischen Völker zu gelten hat. Die scheinbar unverbunden nebeneinandergestellten Einzeluntersuchungen schließen sich zu einem Gesamtergebnis zusammen, an dem nicht nur der Philologe Interesse hat, sondern jeder, der die antike Geistesgeschichte tiefer verstehen will. Selbst die wesentlich formalen (Stil-)Fragen zugewendeten Untersuchungen des vorletzten Abschnittes werfen als bedeutsames Ergebnis die Erkenntnis ab, welchen Typus von „Rhetor" eigentlich Isokrates darstellt: Er ist der Künstler des Buchstiles, nicht der gesprochenen Rede. Dieses Resultat gewinnt Geschichtsbedeutung, indem es nicht nur aus der Analyse der Werke des Mannes herausgearbeitet, sondern gleichzeitig in die lebhaften Bildungskämpfe seiner Zeit hineingestellt und an den konkurrierenden Idealen, wie sie Alkidamas und andere vertreten haben, erläutert wird. — Der Philosoph wie

der Theologe wird die Arbeit vor allem wegen der sorgfältig gearbeiteten begriffsgeschichtlichen Darlegungen zu beachten haben. Wenn der Philosoph sich vielleicht zunächst um ἰδέα kümmern wird, wird der Theologe an der Semasiologie und Entwicklungsgeschichte von καιρός zunächst Anteil nehmen. Beide werden sich für ein Wort wie δόξα interessieren und im Gefolge davon für die Verbindungen, die es mit καιρός eingegangen ist. Manche beachtlichen Linien zur Sprache der Bibel (sowohl der LXX wie des NT) hat der Verf. auch selbst gezogen (vgl. 69 f. den Hinweis auf εὐκαιρία in Ps 144, 15 und auf Röm 2, 15 als Sachparallele zum Begriff des εὔκαιρον). Der wichtigste geistesgeschichtliche Ertrag der Arbeit bleibt aber das, was sich in ihr — allerdings sehr zerstreut, aber doch eben durch die Einbettung in die jeweiligen besondern Quellen- und Geschichtszusammenhänge sehr fördernd — über die Wertschätzung des *common sense* im Bildungsbetrieb des Isokrates findet. Hier wartet immer noch ein Problem darauf, einmal durch die gesamte Antike hindurch verfolgt zu werden.

Prümm.

Oggioni, E., La „Filosofia Prima" di Aristotele. Saggio di ricostruzione e di interpretazione (Saggi e Ricerche, Ser. I, 1). gr. 8° (XII u. 207 S.) Mailand 1939, Vita e Pensiero. *L* 12.—. — Mit dem vorliegenden Buch eröffnet die katholische Universität von Mailand eine Sammlung, die in zwölf Abteilungen ausgewählte, besonders wertvolle Doktorarbeiten bringen wird. O.s Arbeit bedeutet einen guten Anfang. Seit Jaegers bahnbrechenden Forschungen sind uns die Augen geöffnet für die Entwicklung, die das Denken des Aristoteles durchlaufen hat. Am meisten Aufschlüsse bietet dafür die Metaphysik; schon Jaeger hat ihr eine eigene Studie gewidmet; O. nimmt die Fragen von neuem auf. Hierbei schöpft er aus den Erkenntnissen von Jaeger und anderer einschlägiger Werke; doch setzt er sich in manchen Punkten auch kritisch mit ihnen auseinander, indem er zugleich neue Pfade erschließt. Sowohl bei den Untersuchungen über die Entwicklung des aristotelischen Gedankens, als auch bei dessen eindringlicher, inhaltlicher Auslegung (beide stützen sich natürlich gegenseitig) zeigt sich eine große Vertrautheit mit den Texten. Von hier aus sind die Ergebnisse O.s zu würdigen; wir können nur auf das Allerwichtigste hinweisen. Klar ist bei Aristoteles von Anfang an die Ablehnung der platonischen Ideenlehre, womit eine grundlegende Umbildung der Metaphysik notwendig wird. Zunächst faßt sie der Stagirite noch ähnlich wie Platon als Wissenschaft vom Übersinnlichen auf. Darüber durch seine ganze Geisteshaltung hinausgetrieben, entwickelt er einen zweiten, bei Platon noch vorgebildeten Metaphysikbegriff: Wissenschaft von den obersten Prinzipien des Wirklichen, worin neben dem Sinnlichen auch das Übersinnliche eingeschlossen ist. Doch zeigen die Aporien des Buches B, wie wenig hiermit alle Schwierigkeiten gelöst sind, und wie sehr Aristoteles selbst noch am Suchen ist. Vor allem hat er bezüglich des Übersinnlichen noch keinen klaren Standpunkt gewonnen, da die Lehre vom *motor immobilis* erst zu einem viel späteren Zeitpunkt hervortritt; hier liegt die wichtigste, weil für die Sicht des Ganzen ungemein bedeutungsvolle Abweichung O.s von Jaeger, deren Begründung sicher eindrucksvoll ist. Die Lösung der Aporien bringt erst die dritte und endgültige Bestimmung der Metaphysik als der Wissenschaft vom Seienden als solchen und den damit zusammenhängenden Prinzipien. Diese Auffassung, die zu-

erst mehr als Ansatz erscheint, wird immer allseitiger ausgebaut. Schwierigkeiten, mit denen Aristoteles zu ringen hatte, machen sich im heutigen Text noch als Unausgeglichenheiten bemerkbar. Hierher gehören der Begriff des Akzidens, die Bedeutung der Materie für die Wesenheit des Körperlichen, der Einbau der Erkenntnis des Übersinnlichen in die Wissenschaft vom Seienden als solchen. Nachdem der Stagirite seine dritte Bestimmung der Metaphysik einigermaßen zur Vollendung geführt hatte, hat er im Lichte der neuen Ergebnisse seine früheren Darlegungen überarbeitet und darauf hingerichtet; so hat er schließlich alles zu einem Ganzen gerundet. Zuletzt brachte das Buch Λ die Idee des *motor immobilis* und damit die Klärung für das Problem des Übersinnlichen.

Lotz.

Preiswerk, A., Das Einzelne bei Plato und Aristoteles (Philologus, Suppl. Bd. 32, H. 1.) gr. 8° (IX u. 196 S.) Leipzig 1939, Dietrich. *M* 11.—. — Die scharfsinnige, aber auch sehr subtile Untersuchung will die Philosophie der platonischen Altersdialoge (und des 7. Briefes) der aristotelischen Ontologie gegenüberstellen und im besonderen die von Stenzel betonte Kontinuität zwischen Platon und Aristoteles gerade hinsichtlich der Frage des Einzelnen bestreiten. In seinen Altersdialogen und in der für sie charakteristischen Diairesislehre kennt Platon das Einzelne im Grunde genommen nicht, wenigstens, wenn man unter dem Einzelnen ein „So und nicht anders" und ein „Dies und nicht Jenes" versteht. Gegenüber den täuschenden Umrissen des Einzelnen erscheint seiende Bestimmtheit erst dort, wo wir dem zerbröckelnden „Sein" der „Wirklichkeit" das in der Diairesislehre herausgearbeitete Ganze gegenüberstellen, in die das einzelne Glied so sehr eingeordnet ist, daß es in gewissem Sinn selbst das Ganze der Ordnung darstellt. Für Aristoteles ist dagegen das Einzelne nicht bloß der Anstoß zur Entfaltung eines ideellen Kosmos, sondern als bestimmtes Wirkliches das sofort in sich Begreifbare — als Bestimmtheit des Vorhandenen, Formung der Hyle, Spezifizierung des Genos. Eine am Einzelnen orientierte Interpretation kann also unter der Kontinuität der Platon und Aristoteles gemeinsamen Probleme und Termini nur eine tiefliegende Diskontinuität feststellen. — Der Autor hat sich seine Arbeit, besonders im schwierigen 7. Buch der Metaphysik, nicht leicht gemacht. Eine wenigstens vorläufige Lösung liegt in der Polarität von Hyle und Morphe. Diese Lehre selbst wird nicht, wie bei Zeller und Baeumker, kritisiert. Aber vielleicht wäre doch die von Fr. Šanc (Sententia Aristotelis de compositione corporum ex materia et forma, Zagreb 1928) vorgetragene Meinung eines doppelten Formbegriffs geeignet, den Bruch zwischen Plato und Aristoteles nicht so groß erscheinen zu lassen.

Schuster.

Chen, Chung-Hwan, Das Chorismos-Problem bei Aristoteles (Philos. Unters. 9). gr. 8° (XII u. 186 S.) Berlin 1940, Limbach. *M* 6.—. — In der Stellungnahme des Aristoteles zur platonischen Ideenlehre bedeutet die Kritik des von der Sinneswelt getrennten unsinnlichen Ideenreiches nur einen und zwar den geringeren Teil der zur Lösung stehenden Aufgabe; das Hauptproblem bildet die Frage, wie das von Aristoteles betonte Insein der Ideen (Wesenheiten) in den Dingen positiv zu verstehen ist. Diese erkenntnistheoretisch und metaphysisch gleich wichtige Frage ist in verschiedener Weise immer wieder im Laufe der Geschichte aufgenommen worden und bis auf den heutigen Tag nicht zur Ruhe

gekommen. Sie spielt im Universalienstreit des Mittelalters eine bedeutende Rolle, ist in ganz anderer Betrachtungsweise das Kernproblem im Deutschen Idealismus und wird in der Gegenwart in mannigfacher Weise behandelt, vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach dem „Idealseienden", das seinem Wesen nach selbständig, seinem Auftreten in der realen Welt nach aber unselbständig sein soll. Die vorliegende, auf Anregung von J. Stenzel entstandene Schrift hat darum nicht bloß historische, sondern auch Gegenwartsbedeutung. Sie stellt sich eine doppelte Aufgabe, eine problematische und eine geschichtliche. Zur Lösung der problematischen Aufgabe fragt sie, ob die Ideen nicht doch in gewisser Weise von den Dingen getrennt oder trennbar seien, und versucht zugleich festzustellen, was der Chorismos in der jedesmal in Betracht gezogenen aristotelischen Behandlung des betreffenden Problems bezeichnet. Die geschichtliche Aufgabe der vorliegenden Arbeit besteht darin, das Verhältnis des Aristoteles zu Platon hinsichtlich seiner Behandlung des Chorismos-Problems klarzulegen. Unter dem Gesichtspunkt, ob Chorismos vorliege oder nicht, werden so untersucht das Verhältnis des Wesens eines Dinges zu diesem Ding, das Verhältnis des Eidos und der Substanz zu Quantität und Qualität, des Dinges zu seinem Proprium, der mathematischen Bestimmungen zu dem wahrnehmbaren Ding, des universale Concretum zu dem wahrnehmbaren Ding, der Gattung zum artbildenden Unterschied; untersucht werden die Ursachen des Dinges und seine Genesis, das Verhältnis des unbewegt Bewegenden (des göttlichen Nus) zur Welt u. a. Hinsichtlich des Verhältnisses des Aristoteles zu Platon (vgl. dazu auch die oben besprochene Arbeit von Preiswerk) kommt die Schrift zu dem Ergebnis, daß Aristoteles zwar die Hypostasierung der Ideen abgelehnt, anderseits aber Platonische Motive und Anregungen weitergeführt habe. — Die Ergebnisse der Arbeit sind dem Kenner der aristotelischen Tradition, wie sie in der Scholastik weiterlebt, nicht neu. Sowohl in der allgemeinen Fragestellung wie auch bei den behandelten Einzelfragen hätte die Schrift grundsätzlich tiefer in das Verständnis des Chorismos-Problems bei Aristoteles eindringen können, wenn sie die scholastische Aristotelesauffassung, vor allem die Aristoteleskommentare des hl. Thomas von Aquin zu Rate gezogen hätte. Nink.

Wilpert, P., Das Argument vom „dritten" Menschen: Philologus 94 (1940) 51—64. — „Das Argument vom dritten Menschen hat in der Aristoteles- und Platonforschung der Gegenwart eine große Rolle gespielt." Wie Baeumker, der ebenso fachmännische Philologe wie Philosophiehistoriker, mit umfassender Erudition und großem Scharfsinn diesen zuerst von dem Sophisten Polyxenos, dann von Aristoteles gegen Platons Allgemeinideen gerichteten Beweis untersucht hat, so jetzt W. Die Darlegungen interessieren in gleicher Weise den Gräzisten wie den Historiker und Philosophen und bringen einen wesentlichen Beitrag zum eben besprochenen Problem des Verhältnisses von Platon und Aristoteles, das einer grundsätzlichen Neubearbeitung bedarf. Jansen.

Schächer, E., O. S. B., Studien zu den Ethiken des corpus Aristotelicum. I. Die drei ethischen Pragmatien des aristotelischen Korpus in der gelehrten Forschung seit Beginn des 19. Jahrhunderts. II. Quellen- und problemgeschichtliche Untersuchungen zur Grundlegung der φιλία-Theorie bei Aristoteles und im frühen Peripatos (Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altertums 22, 1/2). gr. 8°

(XII u. 96, 126 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 12.—. — Die These von W. Jaeger, daß die Eudemische Ethik das platonisierende Jugendwerk des Aristoteles sei, hat die Forscher erneut auf die Zusammenhänge der drei Ethiken des corpus Aristotelicum gelenkt. Sch. gibt im 1. Teil einen kritischen Literaturbericht über die deutsche Forschung von Schleiermacher bis zur Gegenwart. In der alexandrinischen Zeit hatte die Eudemische Ethik (EE) fünf Bücher, als Verfasser galt Eudemos. *Schleiermacher* fand in der Nikomachischen Ethik (NE) systematische Mängel und sprach sie deshalb Aristoteles ab. Die Magna Moralia (MM) stammen nach ihm wenigstens aus Aristoteles' Nähe, die EE aber ist eine Bearbeitung der MM. *Spengel* wird der große Kritiker Schleiermachers. Er beweist die Echtheit der NE und ihre Integrität. Nicht so glücklich ist seine Erforschung der EE und der MM. Die EE hat nach ihm nur geringe Originalität, die MM sind ein zeitlich viel später anzusetzender Auszug aus der EE. Diese Thesen wurden mit geringen Änderungen bis in die neueste Zeit gehalten, so von *Bonitz, Brandis, Bendixen, Trendelenburg, Zeller, Susemihl. Von der Mühll* brachte eine Wendung mit der Auffassung, die EE sei eine vom Aristotelesschüler Eudemos eilfertig und nachlässig herausgegebene Nachschrift einer von ihm gehörten, der NE zeitlich voranliegenden Aristotelesvorlesung. Dagegen will *Kapp* die EE als Werk des Aristoteles selbst erweisen. *Jaeger* sieht in der EE die aristotelische Urethik, die einen Einblick in die Entwicklung des Aristoteles vom Protreptikos bis zur NE gestattet. Eudemos kann nicht Autor sein. *Gadamer* und *Geffcken* widersprachen mit Recht. Der Verfasser der EE offenbart die gleiche Haltung, wie wir sie von Theophrast kennen, der des Meisters Schriften bald wörtlich benutzt, bald zu Erweiterungen und Korrekturen greift. Für die MM wurde *Arnims* Versuch bahnbrechend; er will sie als Aristotelesvorlesung der Frühzeit erweisen. *Gohlke* stimmte ganz zu, *Praechter* mit Vorbehalt. *Arnim* verteidigte seine These gegen *Jaeger* und dessen Schüler *Kapp* und *Walzer. Brink*, gleichfalls ein Schüler Jaegers, zeigt aus der Stilanalyse, daß die MM nicht von Aristoteles stammen können. *Theiler* endlich sieht in den MM die Redaktion einer hypothetischen mittleren Ethik des Aristoteles. — Der 2. Teil bringt eine selbständige neue Interpretation der grundlegenden Punkte der Philia-Lehre der drei Ethiken, um daraus eine Entscheidung über Abhängigkeit und Autorschaft der ethischen Pragmatien zu gewinnen. Zur Untersuchung dienen der Einleitungsabschnitt, die sog. Aporien, die Ableitung der drei Arten der Philia, endlich deren Beziehung zur Homoion- und Enantion-philon-Theorie. Die Ableitung und strenge Scheidung der drei Arten der Philia aus den drei Phileta gelingt in der NE nicht ohne Schwierigkeiten, weil kein geeigneter Genusbegriff zur Verfügung steht, der alle Arten umschließen könnte. EE und MM lehnen denn auch diesen Versuch ab oder suchen zu vermitteln. Im späteren Peripatos wird dann klar gesagt, daß die drei Arten nur Homonyme sind. — Das Ergebnis, das mit großer Vorsicht und Bescheidenheit ausgesprochen wird, ist folgendes: Die EE zeigt eine einheitliche Konzeption eines Verfassers, der sich seiner Vorlage gegenüber eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt hat, nämlich die, jene ethischen Probleme zu klären, deren Lösung in der NE eine mehr spekulativ gerichtete Denkernatur und tief ethisch veranlagte Persönlichkeit von durchaus religiöser Grundstimmung nicht befriedigen konnte. Dabei hat der Verfasser auf aristotelische

Lehren zurückgegriffen, die der Stagirite nicht mehr in die NE aufgenommen hat, was für die neuere Forschung den Anlaß gab, die EE als Jugendwerk des Aristoteles zu bezeichnen. Hinsichtlich der MM wird gesagt, daß sie die EE nicht voraussetzen. Die Gemeinsamkeiten gehen auf eine gemeinsame, wahrscheinlich durch Theophrast vermittelte Quelle zurück, die noch vor Herausgabe der NE durch Nikomachus fixiert war. Auf jeden Fall ist die Hypothese erschüttert, die MM seien eine Kompilation aus NE und EE. Auch Theilers These von einer „mittleren Ethik" scheitert, weil die MM in verschiedenen Punkten um eine Fortbildung der NE bemüht sind. — Die grundsätzliche Einstellung, die besonnene und umsichtige Art der Untersuchung und wohl auch die Ergebnisse verdienen alle Beachtung. Schuster.

Wilpert, P., Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias: Hermes 75 (1940) 369—396. — W. liefert hier nach den Vorarbeiten von V. Rose, W. Jaeger und J. Stenzel, auf die er sich beruft, einen wertvollen Beitrag zu den verlorenen Aristotelesschriften. Er führt den sorgfältigen Quellennachweis, daß Alexander von Aphrodisias die aristotelischen Schriften „Über die Lehren der Pythagoräer", „Über das Gute", „Über die Ideen" und „Über die Philosophie" zitiert. Die Anführungen desselben haben deshalb die hohe Bedeutung, als gleichwertig mit dem Urtext des Aristoteles zu gelten, weil, wie W. einleitend ausführt, Alexander überaus sorgfältig arbeitete und im Gegensatz zu Themistios bei seiner Kommentierweise direkt vom Wortlaut ausgeht. W. schließt: „Wir dürfen auch für die verlorenen Schriften der Berichterstattung des Kommentators vertrauen, daß sie uns ein getreues Bild der Gedankenführung, ja in manchen terminologischen Einzelheiten den Wortlaut ihrer Quelle vermittelt" (387). Es folgen auf $9^1/_2$ Seiten die Fragmente im griechischen Urtext.
Jansen.

Barth, P., Die Stoa (Frommanns Klassiker der Philos. 16). 5. Aufl., völlig neu bearb. von A. Goedeckemeyer. gr. 8° (VIII u. 344 S.) Stuttgart 1941, Frommann. *M* 7.20; geb. *M* 8.80. — In seiner Besprechung zur 3./4. Aufl. des vorliegenden Werkes hatte der nunmehrige Herausgeber darauf hingewiesen, daß es an der Zeit sei, „auf eine ... Gesamtdarstellung *der* Stoa zu verzichten und sich dem Versuche zuzuwenden, die einzelnen Phasen ihrer Entwicklung herauszuarbeiten" (ThLitZtg 47 [1922] 573). Dieses Anliegen hat G. durch eine völlige Umarbeitung des Buches zu erfüllen gesucht. Statt einer nach systematischen Gesichtspunkten geordneten Darstellung der stoischen Philosophie bietet er eine Entwicklungsgeschichte, die sich bemüht, das Verbindende und Individuelle bei den einzelnen Repräsentanten der Stoa sichtbar zu machen. Der Aufbau des Hauptteiles geht darum in drei Kapiteln der älteren, der mittleren und der römischen Stoa nach, überall das Charakteristische wirksam herausarbeitend. Das Buch ist dadurch, trotz der Herabsetzung der Anmerkungen, um 50 Seiten gewachsen. Die Beifügung des Sachverzeichnisses zu dem schon von B. angefertigten Namensverzeichnis ist dankenswert. Druck und Ausstattung sind vorzüglich. — Bedauerlich ist nur, daß G. nicht auch den 3. Teil des Werkes, „die Nachwirkung der Stoa", gründlich überarbeitet hat, obwohl gerade hier Änderungen notwendig gewesen wären. Was B. hier über das NT und die Theologie der Kirchenväter ausführt, wirkt bisweilen geradezu peinlich. Es ist schade, daß der neue Herausgeber nicht die Möglichkeit gefunden

hat, an Hand der seither erschienenen Literatur die betreffenden Probleme noch einmal zu bearbeiten. Das hätte notwendig zur Richtigstellung mancher Fehlurteile und zu einer sachgerechteren Würdigung des Christlichen geführt. Es wäre dankbar zu begrüßen, wenn G. bei einer neuen Aufl. sich auch diese Aufgabe angelegen sein ließe. Bacht.

Kilb, G., O. F. M., Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. 8° (110 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 4.80. — Die altstoische Lehre ist nur bruchstückhaft erhalten. Dank sicherer Beherrschung der philologischen und philosophischen Methode gelingt es, manche Schwierigkeiten der Überlieferung zu klären und nachzuweisen, daß Cicero in logischem, wissenschaftlichem Verfahren, nicht als Rhetoriker Übersetzungen schafft, die den griechischen Begriff, wenn auch nicht immer umfassend, treffen. Die verschiedene Geisteshaltung der Griechen und Römer zeigt sich anschaulich darin, daß statt der abgezogenen stoischen Begriffe konkrete Ausdrücke des wirklichen Lebens gewählt werden. Wersdörfer.

Keseling, P., Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus zwei Bücher von der Ordnung, übertragen und erläutert. 8° (253 S.) Münster 1940, Regensberg. *M* 4.20. — K. bietet zunächst eine breit angelegte Einführung, die weiteren Kreisen den Zugang zur Person und zum geistigen Erbe des hl. Augustinus erschließen soll. Was darin über die Bedeutung von Cassiciacum im Leben Augustins und über die Geschichtlichkeit der Cassiciacum-Dialoge gesagt wird, hat aber auch für den Fachmann Bedeutung. Sodann folgt die Übersetzung, die in ihrer kritischen Zuverlässigkeit und in ihrer geschmeidigen Sprache eine sehr gute Leistung darstellt. Zugrunde liegt der Text von Knöll im CSEL (auf S. 210 f. sind abweichende Lesarten angemerkt). Die reichen Anmerkungen (213 — 252) erhöhen den Wert des Buches bedeutend. — Diese ohne Zweifel „lebendigste und abwechslungsreichste von Augustins Erstlingsschriften" verdient gewiß eine so sorgsame Übersetzung und Publikation. Nur glaube ich nicht recht, daß man sie *deshalb* lesen wird oder lesen soll, weil es sich darum um eine „Frage von so ausschlaggebender Wichtigkeit und brennender Gegenwartsbedeutung" handelt. Dazu sind hier die Gedanken des Heiligen noch zu wenig durchgereift und abgeklärt. Der Dialog endet in einer Aporie, die mehr ist als sokratische Taktik (vgl. 73, 78, ferner 205, wo Augustins Selbstkritik aus den Retractationes I, 3 abgedruckt ist). Bacht.

Oeuvres de S. Augustin. 1. Série: Opuscules. V. Dialogues Philosophiques. II. Dieu et l'âme (Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae). Texte, traduction, notes par P. de Labriolle. kl. 8° (417 S.) Paris 1939, Desclée. *Fr* 18.—. — Die Gediegenheit und Handlichkeit der bisher erschienenen Bändchen weckt den Wunsch, es möchte ihre Fortführung durch die kriegerische Entwicklung doch nicht allzu lange beeinträchtigt werden. Das vorliegende gibt den Text nach PL 32. Die drei Schriften werden geschichtlich und inhaltlich kurz eingeführt, 8 Seiten Anmerkungen, 2 Seiten Biographie, 5 Seiten Sachweiser bilden die Ergänzung. Hirschmann.

al-Gazzali, Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Ihyâ 'ulûm ad—din. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen ver-

sehen von H. Wehr (Islamische Ethik 4). 8° (XXV u. 117 S.) Halle 1940, Niemeyer. *M* 6.50. — Die Fortsetzung dieser Reihe von Übersetzungen, von denen H. Bauer die drei ersten Bändchen bestritt (das 37., 12., 14. Buch des Hauptwerkes von al-Gazzali), ist ebenso zu begrüßen wie die Auswahl des 35. Buches, des fünften über die Stationen des Heilswegs im Sufismus. Bisher lagen für eine weiteren Kreisen zugängliche Orientierung hier nur die Untersuchungen Obermanns und Asins vor. Nur einige unwesentlichere Abschnitte sind überschlagen. Der Übersetzung liegen als Textfassungen zugrunde der Kommentar von Murtada im Ithâf as-sâda, die ebendort enthaltene Randversion, ein neuerer Kairiner Druck und die Berliner Handschrift WE 98d. — Die Übersetzung hält sich möglichst an den ursprünglichen Text, liest sich aber immer flüssig und schön. Auch dem Nichtarabisten vermittelt sie, was sie erreichen will: eine anregende Vertiefung in eine der umstrittensten Fragen islamischer — und aller Religiosität. Besonders dankenswert ist die Einleitung über die Geschichte des Problems vom Koran bis zu al-Gazzali. Hirschmann.

* * *

v. Hippel, E., Bacon und das Staatsdenken des Materialismus (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellsch., Geisteswissensch. Klasse, 15./16. Jahr H. 3). gr. 8° (68 S.) Halle 1939, Niemeyer. *M* 5.—. — Das Ergebnis dieser Studie läßt sich in vier Sätze zusammenfassen: 1. Bacon ist ein durch und durch unchristlicher Denker, sein Denken anerkennt nur die sichtbare Natur und ihre Gesetze. Sein Weltbild ist das einer kalten Nüchternheit, machtgierigen Strebsamkeit, technischen Mechanisierung, eben gänzlicher Irdischkeit. Bacons Grundbegriff ist der der empirischen Macht. Die sich daraus ergebende politische und staatliche Ordnung ist die gesetz- und machtmäßige Verwirklichung dieser Auffassung. — 2. Dieser Auffassung ganz entgegengesetzt ist die christliche Ordnung, deren Wesen H. in einem unmittelbaren Zugang zum Übersinnlichen und Überweltlichen sieht, in einer Überwindung der naturhaften Welt, die seit der Ursünde nur noch Verfall und Lüge ist. Jedes Ernstnehmen ihrer Gesetze ist Abfall vom Christlichen. Die amtlichen Kirchen sind schon seit Augustinus dem Materialismus von Gesetz und Ordnung verfallen, nur noch in esoterischen Gruppen ist ursprüngliche Christlichkeit zu finden. — 3. Das Baconsche Denken beherrscht nicht nur die amtlichen Kirchen, sondern das ganze moderne Leben in noch viel härterer Ausführung. — 4. Die Überwindung dieser „Leere" ist nur durch die Wiedergewinnung der urchristlichen Unmittelbarkeit zum Übersinnlichen möglich. Die jüngste Form dieser Haltung ist der deutsche Idealismus. — Im Hintergrund der Schrift steht die Steinersche Theosophie. Die Darstellung Bacons ist im ganzen richtig, nur gerät sie in falsche Perspektiven durch den radikalen Gegensatz zu aller Natur, in den H. alles Christliche und Geistige drängen will. Damit gerät in der Auseinandersetzung mit Bacon und seinen modernen Verwirklichungen das Christliche und der Geist in eine unmögliche Lage, weil sie die berechtigte und echte Natur gegen sich haben, die in sich spiritualistisch verzeichnet ist. Delp.

Osske, I., Ganzheit, Unendlichkeit und Form. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff (Philos. Unters. 7). gr. 8° (219 S.) Berlin 1939, Limbach. *M* 6.—. — Diese sorgfältig durchgeführten, rein

berichtenden, in keiner Weise kritisch wertenden Studien stellen sich das Thema: Welche Gesetzmäßigkeiten sieht Shaftesbury, jener Mann, in dem das Bildungsideal des uomo virtuoso der Renaissance in durchgeistigter Form lebendig war, in den Bildungen und Bewegungen der natürlichen Welt? In vier Abschnitten wird dargelegt: 1. die allesumfassende Einheit des Weltganzen, 2. das Unvollkommene in diesem Weltganzen, 3. der Naturalismus der inneren Form, 4. die in die Welt entfaltete unendliche Natur. — Die Welt ist Shaftesbury ein einheitliches Ganzes, in dem die kleineren und größeren Gestalten zusammenstrebend den großen lebendigen Gliederbau der Universalnatur formen. Die Naturbetrachtung ist eine empirisch-teleologische. — Die einzelnen der Einheit widersprechenden Phänomene werden ins Positive umgedeutet. Nur die disharmonische Seele sieht in der Natur Unvollkommenheit. Scheinbar unvollkommen sind Glieder, die doch Formen bilden. Stückhaft scheint ebenso die Stufe, die gleichwohl den Kosmos mitaufbauen hilft. Das Übel des Kontrastes gestaltet die Struktur; im Widerstreit setzt sich die Form erst durch; das Übel des Mangels bestimmt entscheidend Formen. — Für die Betrachtung des menschlich Seelischen werden die verschiedenen Begriffe der modernen Naturwissenschaften fruchtbar gemacht, stoische und neuplatonische Ideen miteinander in Zusammenhang gebracht. Aus Plotin wird der Gedanke einer geistigen Weltschönheit, des gradweisen Abstiegs und der Rückkehr zu ihr entlehnt, aus der Stoa der Begriff einer universalen Urkraft und rein-kreatürlichen Weltseele. Im großen ist Shaftesburys Naturansicht von dem Gedanken beherrscht, daß eine schaffende und bewegte Natur bis in die äußersten Sphären des Weltgebäudes wirkt. Mit den alten aristotelischen und scholastischen Begriffen verbinden sich die neuen, und es herrscht überall ein großes Schwanken und Ringen in bezug auf die Begriffe von Substanz, Materie, Form, Element. Das Universum ist Ordnung und Schönheit, der Mensch vollendet erst dasselbe, wenn er auch in sich und in dem Zusammenhang mit seinesgleichen Harmonie und Einklang schafft. Nink.

Voigt, A., Umrisse einer Staatslehre bei Johann Gottfried Herder (Königsberger rechtswissensch. Forsch. 3). 8° (56 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. *M* 2.80. — Die Untersuchung geht nicht auf die Herausstellung einer systematisch geklärten Staatsauffassung Herders; sie will die Quellen und Komponenten des Herderschen Staatsbegriffes zeigen und seine Umrisse andeuten. Herders Staatsdenken erwächst aus seiner Sprachphilosophie, aus dem Volkstumserlebnis und aus der Begegnung mit geschichtlichen Größen (Griechen, Luther, Leibniz, Friedrich d. Gr.). Es geht weniger auf das Institutionelle des staatlichen Lebens, sondern müht sich um die völkische und kulturelle Erfüllung. — Der Untersuchung gelingt es weithin, das fließende, nie systematisch vorgelegte Gedankengut Herders sichtbar zu machen; doch wäre stellenweise klarere Form und Darstellung zu wünschen. Delp.

Weischedel, W., Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte. gr. 8° (XV u. 200 S.) Leipzig 1939, Meiner. *M* 8.—. — W. beschränkt seine Studien auf den jungen Fichte, und zwar auf die Wissenschaftslehre von 1794/95, auf das Naturrecht von 1796/97 und auf die Sittenlehre von 1798. In diesen Werken lebt nämlich eine einheitliche Grundhaltung, die sich als ursprüngliches Fragen nach dem Wesen des Menschen kennzeichnen läßt. Es geht um eine Ontologie des

Menschen, die zum ersten Mal den Versuch macht, „vom Menschen und nur vom Menschen aus und in der Beschränkung auf den Bereich dessen, was sich phänomenal in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein zeigt, zu philosophieren" (109). Dabei ergibt sich, daß der Mensch sein Wesen nur in der Gemeinschaft verwirklichen kann, und deshalb sein Wesen den Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft verlangt. Wegen der Grundwidersprüchlichkeit seiner zugleich absoluten und endlichen Existenz kann die individuelle Freiheit des Menschen nur aus der Gemeinschaft entspringen und nur durch die Gemeinschaft bewahrt werden. Diese Selbstverantwortlichkeit des Menschen für sein eigentliches Wesen entfaltet sich noch tiefer zur Verantwortlichkeit für die anderen, zur Mitverantwortlichkeit für die Möglichkeit, Mensch zu sein; denn „das letzte Ziel seiner Existenz" ist „das Freiseinkönnen aller" (172). — Später löst sich das Philosophieren Fichtes immer mehr vom Menschen; es wird „aus einer Ontologie des Menschen zu einer Metaphysik des Ganzen" (191). In den Vordergrund tritt die Einheit des Absoluten, und der Mensch wird nicht mehr unmittelbar von ihm selbst, sondern von dieser Einheit her betrachtet. Hieraus erwächst eine Philosophie der Gemeinschaft, die den Einzelnen so sehr verkürzt, daß eine echte Gemeinschaft unmöglich wird. — W.s Arbeit bietet ein lebendiges Nachvollziehen von Fichtes Gedankenwelt. Die Darlegungen sind in sorgfältig ausgewählten Texten verankert, die durch immer wieder erneuerte Fühlung mit den Phänomenen in Fluß gebracht und in ihrem Gehalt erschlossen werden. Der Nachweis der zwei Phasen bei Fichte dürfte gelungen sein. Bei der Auslegung der ersten Phase bildet den Hintergrund die Existenzphilosophie. Letztlich steht hinter allem die „Entscheidung über das Wesen der Philosophie" (191) überhaupt. Die beiden Typen einer Ontologie des Menschen und einer Metaphysik des Ganzen oder Absoluten stehen nicht in jener einseitigen Ausschließlichkeit einander gegenüber, wie es bei W. scheint. Vielmehr fordern sie sich gegenseitig, und erst in ihrer Durchdringung vollendet sich das Wesen der Philosophie. Eine Ontologie des Menschen, „die innerhalb der Grenzen des phänomenal Ausweisbaren zu bleiben entschlossen ist", die also nicht zum An-sich vordringt, für die „Gott der Schöpfer ... nicht Gegenstand" (90) sein kann, kann streng genommen höchstens als ‚Phänomenologie', nie aber als ‚Ontologie' des Menschen bezeichnet werden, da diese doch nicht allein davon zu sprechen hat, wie der Mensch erscheint, sondern von dem, was er letztlich und eigentlich ist. Nun enthüllt sich aber das Sein nur im Rahmen einer Metaphysik; deshalb wird sich Ontologie als Ontologie erst dann verwirklichen, wenn sie sich zur Metaphysik des Ganzen und schließlich des Göttlichen vollendet. Eine solche Metaphysik überwindet die Unverbindlichkeit „einer metaphysischen Hypothese" und gewinnt „den Charakter einer erweisbaren Grundvoraussetzung des konkreten und faktischen Seins des Menschen" (189), wobei dann freilich die bloß phänomenologische Auslegung zur echt metaphysischen Auslegung fortschreitet. Weil diese Metaphysik ganz im Menschen verankert ist, entbehrt sie keineswegs der „Ursprünglichkeit des Philosophierens" (191), noch nimmt sie den Menschen aus der „Unruhe des ständigen Fragens" (180) heraus, da sie vielmehr einzig im Vollzug eben dieses Fragens echt ergriffen werden kann. Lotz.

Kein, O., Schellings Kategorienlehre. gr. 8° (135 S.) Berlin

1939, Junker und Dünnhaupt. *M* 6.—. — K. geht zum ersten Mal der Kategorienlehre Schellings in den verschiedenen Perioden seiner Philosophie nach. Schelling hat die Kategorien nur im System des transzendentalen Idealismus zusammenhängend dargestellt. Doch finden sich auch in den übrigen Schriften größere oder kleinere Auslassungen, die es ermöglichen, seinen verschiedenen Auffassungen über diesen Gegenstand zu folgen. Es zeigt sich dabei, daß Schelling trotz aller Wandlungen den Grundprinzipien seiner Lehre stets treu geblieben ist (9). Geschichtlich bedeutsam wurde Schellings Kategorienlehre vor allem durch ihren Anteil an der mit Kant anhebenden Entwicklung, bei der die Kategorien aus Formen des Denkens zu Formen des Seins umgewandelt wurden. Nach Schelling sind die Kategorien konstituierende Elemente der sich selbst schaffenden Natur (10) oder schaffende Formen des Seins (38). In der „Philosophie der Kunst" erscheinen sie auch unter den Namen: Grundformen, Formen des Seins, Potenzen, ideelle Erklärungsbegriffe der erscheinenden Wirklichkeit (96). Die Auffassung der Natur als werdendes Ich gestattet, die Kategorien nicht nur im reinen Denken, sondern auch in der Erfahrung aufzusuchen (10). Doch darf man nicht meinen, die Wandlung der Kategorien zu Formen des Seins hebe den transzendentalen Idealismus auf. Denn das Ding an sich, dessen Formen die Kategorien darstellen, ist eine Idee, d. h. der übersinnliche, durch das absolute Ich bedingte Grund des Sinnlichen (20). Schelling schließt sich in der Aufteilung der Kategorien enge an Kant an. Angelpunkt seiner Philosophie ist die Kategorie der Relation mit ihrer dreifachen Untergliederung: Substanz, Kausalität und Wechselwirkung (38). Von diesen ist besonders die Kategorie der Wechselwirkung für Schelling bedeutungsvoll, da er auf sie den für ihn charakteristischen Gedanken des Allorganismus stützt (44). — S. 19 unten muß es wohl Grenzstein statt Grundstein heißen. Brugger.

Wirz, L., Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung (Grenzfragen zwischen Theol. und Philos. 13). gr. 8° (VIII u. 193 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 6.30. — Über den mannigfachen Wandlungen hat man oft nicht die einheitlichen Grundlinien in Schlegels Entwicklung beachtet, obwohl dieser selbst die Stufen seines Werdens des öfteren gezeichnet hat. Man schaute eben zu einseitig auf Schlegels Berliner Zeit; auch hatte man noch nicht das „Material gerade aus den für die Entwicklung bedeutungsreichsten Jahren" (2) zur Verfügung, das neuerdings Josef Körner erschlossen hat. Tatsächlich weist Schlegels Entwicklung einen durchaus folgerichtigen Wuchs ohne Widersprüche auf. Das zeigt W. im einzelnen an den vier Epochen, die er im Lebensgang des Romantikers in Anlehnung an dessen eigene Einteilung unterscheidet: Philosophische Lehrjahre, Gärung und Wandlung, Klärung, Vollendung. Überall finden sich mehr oder minder deutlich dieselben Grundthemen, die dann in seiner Altersphilosophie ihre reife Gestalt erreicht haben. Es sind hauptsächlich die folgenden: Notwendigkeit der Offenbarung, weil die Vernunft allein notwendig in Irrtum führe; Zersplitterung unserer geistigen Kräfte und Wiederherstellung der Einheit des Bewußtseins; Lebens-, Existenz- und deshalb Erfahrungsphilosophie gegen abstrakte Vernunftspekulation; nicht formelhaftes System, sondern organisch-lebendige Einheit; über der Vernunft stehen der Geist, der Verstand und vor allem die Liebe; allbeherrschend ist die Idee des Unendlichen, der Gottesgedanke. Alle diese Anschauungen sind schon in den Lehr-

jahren unverkennbar angelegt, sie werden in der zweiten Periode, in der Schlegel immer mehr der Offenbarung begegnet, unter deren Einfluß ausgebaut und in den Kölner Vorlesungen systematisch dargestellt, sie werden nach Schlegels Konversion im Lichte der eigentlich christlichen Offenbarung geklärt und schließlich in der Altersphilosophie relativ ausgewogen und allseitig ausgestaltet. — Die Studie ist mit guter Sachkenntnis geschrieben, sollte aber im Wurf der Darstellung selbständiger sein. Leistung und Schwächen Schlegels werden einem gerade an einem solchen Durchblick sehr klar. Bei aller Genialität mangelte ihm die eigentlich denkerische Gestaltungskraft. Lotz.

Hegel, G. W. F., La Phénoménologie de l'Esprit. — Traduction de J. Hyppolite. Bd. I. gr. 8° (VII u. 358 S.) Paris 1939, Aubier. *Fr* 60.—. — In einer kurzen Vorbemerkung weist der Übersetzer darauf hin, daß der 1. Teil der Phänomenologie, der nun in dieser Übersetzung vorliegt, die Entwicklung und Formung des naiven Einzelbewußtseins zum philosophischen Wissen darstellt, während das Spätere im Grunde der Aufriß einer Geschichtsphilosophie ist, sich also mit der Entwicklung des „Geistes" im eigentlich Hegelschen Sinn beschäftigt. Die Übersetzung hält sich an die Lassonsche Ausgabe, wie sie kürzlich, ergänzt von Hoffmeister, herauskam. — Der Übersetzer hat sich, wie er eigens versichert, einer einfachen, klaren Sprache beflissen. Doch das Wertvollste sind die beigegebenen Fußnoten, in denen schwierige Stellen erläutert, Übersetzungen spezifisch Hegelscher Ausdrücke gerechtfertigt werden. Rast.

Hötschl, C., O. F. M. Cap., Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe, dargestellt im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des Actus purus der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik. gr. 8° (186 S.) Paderborn 1941, Schöningh. — Die vorliegende Arbeit legt in durchaus selbständiger, klarer und maßvoller Weise die Grundgedanken Hegels über das Absolute und die Dialektik dar und beurteilt sie kritisch. Begrüßenswert ist auch das Eingehen auf die Stellungnahme der jüngsten Hegelliteratur. Die Verflochtenheit, die Bedingtheit der Fassung des Absoluten und der Dialektik, das eigentliche Thema der Untersuchung, wird lichtvoll dargelegt, wenngleich die Architektonik in der Anlage und die Straffheit in der Durchführung unter den beiden Anläufen „2. Kap. Hegels Dialektik; 3. Kap. Das Absolute in Hegels Dialektik" etwas leiden. Wie es bei der enzyklopädischen, synthetisch-analytischen Eigenart des Hegelschen Systems nicht anders sein kann, wird das Absolute in das Ganze seiner Philosophie hineingestellt und aus ihm erklärt, wofür der Verf. das nötige Wissen und die nötige Sehweite mitbringt. Gelegentlich geschieht des Guten aber zu viel, z. B. S. 145 ff. „Einzelausführungen im Systembau". — Um auf einige zentrale Punkte aufmerksam zu machen, die der Verf. in hellsichtiger Weise hervorhebt, so sei zunächst auf die Beziehungen Hegels zu Kant hingewiesen. Gelegentlich wäre ein noch schärferes und kräftigeres Herausarbeiten der Verwandtschaft und der Verschiedenheit z. B. der transzendentalen Apperzeption und der absoluten Idee angebracht gewesen. Sodann ist die Betonung, daß Hegels System Gleichsetzung von Denken und Sein — was freilich zur Genüge bekannt ist —, vor allem aber — was oft weniger beachtet wird — von Metaphysik und Religionsphilosophie ist, zu loben. Ebenso der Hinweis auf die Bevorzugung der teleologischen Betrachtungs-

weise und Erklärung in Hegels Aufbau, aus der streckenweise die Schichtung der Inhalte zu verstehen ist, mit Verkürzung der Erklärung durch die Wirkursachen. Vor allem aber ist die lichtvolle Klarheit und wohltuende Sicherheit zu begrüßen, mit der durchgeführt wird, wie der Gegensatz, den die Dialektik in der dynamischen Fortbewegung des Entwicklungsprozesses tatsächlich meint und anwendet, der dem Systemganzen und dem Einzelnen erst seine Einheit und Lebendigkeit gibt und der das bleibende Verdienst Hegels in der Befruchtung der menschlich bedingten Geisteswissenschaften, vorab der Geschichte der Philosophie, ausmacht, der konträre bzw. relative Gegensatz ist. Von hier aus gewinnt der Neuling auch am leichtesten den Zugang zur Bewältigung der neuen, revolutionären Terminologie, etwa Sein = Nichts = Werden, Positivität = Negativität, Tod = Leben, namentlich wenn das Einzelne von vornherein in das übergreifende Ganze hineingestellt und von der teleologisch einsetzenden Dynamik ergriffen wird. — So sachlich gut unterbaut auch das Schlußkapitel, der Vergleich des Absoluten Hegels mit dem Actus purus des Aristoteles, ist, man hätte doch noch überwältigender gewisse Berührungspunkte in den Theorien beider Denker über das Unendliche herausarbeiten und, wenn man dem Werden des jungen Hegel nachgegangen wäre — worauf der Verf. freilich verzichtet (14) —, zeigen können, wie Grundauffassungen Hegels aus denen des Aristoteles herausgewachsen sind. Jansen.

Jung, E., Entzweiung und Versöhnung in Hegels Phänomenologie des Geistes, hrsg. von H. Röckel. gr. 8° (115 S.) Leipzig 1940, Meiner. *M* 4.—. — Es war dem Verf., der 1937 im Alter von 29 Jahren starb, nicht vergönnt, die vorliegende Arbeit zu vollenden; es fehlt die endgültige Fassung und der 2. Teil: die Versöhnung in der Religion. Dem Herausgeber lag unter Führung des Grundgedankens die Auswahl und Zusammenstellung des vorhandenen Materials ob. Seine Einführung gibt ein ansprechendes Bild von der Persönlichkeit des früh Verstorbenen. — Absicht des Verf. ist es, an Hand der „Phänomenologie des Geistes" die grundlegenden Bedingungen der Erscheinungen menschlichen Daseins in der Zeit aufzuzeigen. Die beherrschende und zu immer neuen Formen zwingende Macht der Geschichte ist die Entzweiung. Während die Formen und Gestalten der Geschichte aber bei Hegel der Reihe nach zerschlagen und vernichtet werden, um den Übergang in den zeitlosen und absoluten Gedanken zu ermöglichen, die Versöhnung also den Sinn des Endes aller Zeit hat (72 f.), vertritt der Verf. eine Versöhnung in Liebe als das Ende gegenseitiger Anerkennung, also Aussöhnung der individuellen Gestalten des Selbstbewußtseins. Die Geschichte ist kein langes Gräberfeld der Gestalten des Geistes, sie endet nicht auf der Schädelstätte des absoluten Begriffs, durch den die Zeit vertilgt wird (86; 97). Die Gestaltenreihe des lebendigen Geistes ist vielmehr niemals abgeschlossen, sondern immer auf dem Wege; die Bewegung der Anerkennung strebt einem unbestimmten Ziele entgegen. — Obwohl der Verf. dem Mißverständnis entgegentritt, Hegel habe in der Phänomenologie Historie lehren wollen (94), scheint er diesem Mißverständnis doch selbst in etwa erlegen zu sein. Sonst könnte er Hegels Absicht nicht darin sehen, das menschliche Sein im absoluten Begriff zu „beschließen", „einzusargen". Wohl werden nach Hegel durch die dialektische Bewegung die Gestalten der

Geschichte in ihrer Vereinzelung und Selbständigkeit vernichtet, bleiben aber als Momente des Ganzen aufbewahrt. Das Wirkliche und Wahre ist der Prozeß als Ganzes, die Selbstbewegung des absoluten Begriffs. Brugger.

Müller, G. E., Hegel über Sittlichkeit und Geschichte. 8° (100 S.) München 1940, Reinhardt. *M* 2.50. — Der Verf. möchte das Gedankengut Hegels weitern Kreisen zugänglich machen unter Vermeidung der Fachausdrücke und eines starren Festhaltens am „System". Nach einer vielleicht allzu skizzenhaft gehaltenen Darstellung der chronologischen Entwicklung Hegels in bezug auf seine Ethik werden dessen Gedanken über den „objektiven Geist", die Moral, das Recht, die konkrete Sittlichkeit und die Geschichte aufgezeigt. — Wer sich in Hegel etwas auskennt, liest das in schlichter Sprache geschriebene Büchlein ohne Mühe. Dagegen steigen einem doch Bedenken auf, ob es dem Verf. gelungen, ja ob es überhaupt möglich sei, die Gedankenwelt Hegels in ihrer Tiefe auch jenen Lesern nahe zu bringen, denen die deutsche idealistische Philosophie noch Fremdland ist. Es ist doch so, daß man kaum einen Satz Hegels verstehen kann, ohne gleichsam beständig sein ganzes philosophisches Gebäude im Hintergrund zu sehen. Erst in dieser Sicht bekommen manche scheinbar harmlose Ausdrücke wie Freiheit, Geist, das Allgemeine, das Individuelle usw. ihren eigentlichen metaphysischen Sinn. Ohne diese Zusammenhänge bewegen wir uns, um mit Hegel selbst zu reden, nur in „Abstraktionen", d. h. wir haben nur noch Bruchstücke in der Hand. So wäre es für den Zweck der vorliegenden Arbeit wohl notwendig gewesen, gleich am Beginn einen kurzen Überblick über das Gesamtsystem Hegels, besonders über dessen idealistische und pantheistische Voraussetzungen zu geben. Gewiß ist Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes" denselben Weg gegangen wie der Verf., aber diese bleibt ohne Kommentar doch auch einem spekulativ geschulten Leser ein verschlossenes Buch. Rast.

Larenz, K., Hegelianismus und preußische Staatsidee. Die Staatsphilosophie Joh. Ed. Erdmanns und das Hegelbild des 19. Jahrhunderts. 8° (69 S.) Hamburg 1940, Hanseatische Verlagsanstalt. *M* 2.50. — In welchem Sinn kann man Hegel als „preußischen" Staatsphilosophen bezeichnen? Gegen die traditionelle Meinung, als ob Hegels Philosophie dem Geist der preußischen Restauration zugeordnet sei, will L. zeigen, wie der Hegelschüler Erdmann zur Entstehung dieses falschen Bildes beigetragen hat und wie er dabei hinter einem vollen Verständnis Hegels zurückgeblieben ist. Erst unsere Gegenwart ist überhaupt imstande, Hegels eigentlichstes Anliegen, die sittliche Totalität und Gemeinschaft des Volkes, zu verstehen. Ist er auch noch kein Vorläufer des Dritten Reichs, so ist er doch weit mehr als der „preußische Staatsphilosoph" des 19. Jahrh. In drei wesentlichen Punkten hat Erdmann, der nur den Spät-Hegel kannte, seinen Lehrer mißverstanden. In der Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Integration zum Staate will Hegel Stände und Korporationen als Heilmittel gegen die soziale Frage organisieren, während Erdmann die soziale Frage als solche überhaupt nicht behandelt. Ferner ist für Hegel in der Lehre vom Volksgeist das Volk das erste, angelegt in der Natürlichkeit, sich entfaltend zur sittlichen Gemeinschaft und sich vollendend zur geschichtlichen Persönlichkeit als Staat. Für Erdmann ist Volk die Gesamtheit aller Glieder eines Staates ohne Rücksicht auf ihr Volkstum. Das deutsche Ein-

heitsstreben wird abgelehnt. Endlich wird bei Hegel die Staatsphilosophie zur Geschichtsphilosophie. Seinem vollen Sinngehalt nach kann Hegels Staatsbegriff nur in den gegenwärtigen Staaten Wirklichkeit werden. Erdmann will bloß vom unveränderlichen Wesen des Staates handeln. Erdmann gibt auch den dynamischen Zug Hegels preis, der nicht zum Konservatismus paßt und den gerade die Hegelsche Linke aufgegriffen hat. Schuster.

Najdanović, D., Die Geschichtsphilosophie I. H. Fichtes (Philos. Abhandlungen 10). gr. 8° (207 S.) Berlin 1940, Ebering. *M* 7.80. — Die außerordentlich reichhaltige und klar durchgeführte Arbeit vermittelt uns einen tiefen Einblick in die Metaphysik des jüngeren Fichte. Dessen Auseinandersetzung mit Hegel, der über ein Drittel des Buches gewidmet ist, deckt die Schwächen des großartigen Systems auf, so das Fehlen einer Erkenntnistheorie, wodurch das zu Beweisende schon als bewiesen vorausgesetzt ist, die Herabwürdigung Gottes wie des Menschen durch den Pantheismus, das Fehlen des Übergangs in die reale Welt. Im Grunde wäre Hegel persönlich Theist, aber der Geist seines Systems pantheistisch, daher das „Hinüberspielen des Metaphysischen ins Persönliche". — Fichtes eigene Metaphysik ist charakterisiert durch die starke Betonung des Individuellen, so daß sie fast notgedrungen in die Geschichtsmetaphysik ausmündet. Diese behandelt die großen Themen der Weltschöpfung, Weltentwicklung als Menschheitsgeschichte und Rückkehr zu Gott. Ihr Grundbegriff ist der des „Genius", der das Ewige im Menschen ist und zugleich seine innerste Individualität ausmacht. Als „Urposition" war er mit seiner „pneumatischen Existenz" real in Gott, verwirklicht sich durch selbstschöpferische Freiheit und kehrt in einer ethischen Entwicklung, die aber stets durch das Böse gehemmt wird, zurück zu Gott. Wie die Liebe das Grundmotiv Gottes zur Schöpfung ist, so bleibt die Liebe auch das treibende Motiv in der Aufwärtsentwicklung der Menschheit. — Die Auffassungen Fichtes, der bewußt auf christlichem Boden stehen wollte, weisen tatsächlich viele Berührungspunkte auf mit christlicher Gottes- und Schöpfungslehre und vermitteln manche interessante Anregungen. Dennoch scheint er sich vom Banne des deutschen Pantheismus nicht ganz losgemacht zu haben. Man hat trotz der klaren Darstellung bei N. den Eindruck eines emanatistischen Pantheismus. N. selber rechnet Fichte zu den Panentheisten. Wir möchten das positive Verdienst Fichtes vor allem in seiner Widerlegung des Hegelschen Pantheismus sehen. Rast.

Westemeyer, D., O. F. M., Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik. gr. 8° (262 S.) Münster 1940, Regensberg. *M* 6.80. — Diese sorgfältige Arbeit gilt dem Politiker, Staatsmann und Propheten Donoso Cortés. Sie will zeigen, wie der große Spanier die Theologie zu einer politischen Theologie zu machen sucht, dabei aber starken traditionalistischen Neigungen erliegt. Beherrschung des Stoffes und der Literatur, freie und aufgeschlossene Art der Behandlung der prinzipiellen und geschichtlichen Fragen zeichnen die Untersuchung aus. Donoso Cortés war zu sehr Prophet, als daß er in streng wissenschaftlicher Weise seine großen und richtigen Intuitionen hätte formulieren können. Seine Hauptstärke liegt in der Kritik seiner Gegner, des Rationalismus, Liberalismus und Sozialismus. Die menschliche Natur, ihre Kräfte und tatsächlichen Möglichkeiten werden aber zu gering eingeschätzt. Mit aller Sorg-

falt und Offenheit wird dieses Ergebnis erarbeitet und dargestellt. Ein Schlußabschnitt würdigt die Leistungen des Spaniers auch positiv für das Verhältnis von Theologie und Politik. Donosos Zuordnung von Katholizismus und Monarchie stützt sich auf drei Momente: Der Mensch ist auf sich selbst gestellt und ohne Führung der Offenbarung, nicht fähig zum Schaffen einer wahren Ordnung; die neuzeitlichen Staatsverfassungen sind aus christentumsfeindlichem Geist entsprungen; es gilt das sogenannte Prinzip der Analogie von religiösen und politischen Vorstellungen, das Entsprechungen zwischen Gott und der irdischen Ordnung sucht, um diese zu stützen. Trotz der Schwäche dieser Gründe behält die Geschichtstheologie in der Politik eine gewisse Berechtigung, weil sie an die Gerechtigkeit Gottes glaubt, der die soziale Gerechtigkeit im Völkerleben garantiert. Schuster.

Heintel, E., Nietzsches „System" in seinen Grundbegriffen. Eine prinzipielle Untersuchung. gr. 8° (VIII u. 220 S.) Leipzig 1939, Meiner. *M* 8.—. — Das Kernstück des vorliegenden Buches bilden die beiden Untersuchungen über „Wirklichkeit und Wahrheit bei Nietzsche" und über „das Problem des Wertens in Nietzsches System"; im Lichte der Ergebnisse, die hierbei erwachsen, beleuchtet eine 3. Untersuchung „Nietzsches systematische Entwicklung". Die 1. Erörterung liefert einen dankenswerten Beitrag zur Klärung der Begriffe „Wirklichkeit", „Realität" und „Schein" bei Nietzsche; überzeugend ist die Widerlegung einer fiktionalistischen Auslegung Nietzsches im Sinne der Philosophie des Als-ob. Die wichtigsten Erkenntnisse bringt die 2. Erörterung; ihre Bedeutung liegt vor allem in der Herausarbeitung der Grundspannung, die bei Nietzsche alles durchzieht und sein Philosophieren niemals zu einem ausgeglichenen System werden läßt (daher die Anführungszeichen im Titel). Naturalistischer Realismus und ethischer Idealismus stehen sich in theoretisch niemals bewältigter Widersprüchlichkeit gegenüber. Während nach dem ersten die Unentrinnbarkeit kausaler Abläufe und Entwicklungsreihen den Menschen verschlingt, gestaltet nach dem letzteren der Mensch mit seiner freien Wertsetzung sein Dasein und seine Welt. Die damit gegebene Zwiespältigkeit führt auf „dem eigentlichen Interessengebiet Nietzsches", dem Werten, „zu einer ganzen Stufenreihe von Standpunkten", die H. in einer „Phänomenologie des Wertens" (158) als allmählichen Übergang zwischen den beiden Extremen darstellt. Die klare Erkenntnis dieser Zusammenhänge ist wirklich „besonders aufschlußreich für das Gesamtdenken Nietzsches" (ebd.). Vor allem werden die drei Brennpunkte, die am meisten sein Schaffen kennzeichnen, „der Wille zur Macht, die Wiederkunft des Gleichen und der Übermensch in ihren schwankenden Fassungen" (161 f.) beleuchtet. — Trotz dieses sachlichen Ertrages wird man des Buches nicht recht froh. Rein äußerlich gesehen, stören die vielfach recht anspruchsvolle Sprache und die oft etwas herablassende Art, in der Nietzsches Mängel herausgestellt werden. Tiefer greift die Überschätzung der idealistischen Philosophie von R. Reininger, die mehr oder minder als Gipfelpunkt alles bisherigen Philosophierens erscheint. Am schwersten wiegt, daß Reiningers Denken als „Problemschema" oder als „Hilfssystem" benutzt wird, um „an ihm die verstreuten Aphorismen Nietzsches in einen geordneten Zusammenhang zu bringen" (34). Infolgedessen wird die ganze Untersuchung an dem ausgerichtet, was für Reininger „das ontologische Grundproblem" ist, nämlich an „der Übereinstimmung von Denken

und Sein" (17). Ferner werden auch die Grundbegriffe von Nietzsches System von Reininger her gesichtet. Am meisten macht sich das bei dem ersten Abschnitt bemerkbar; auch der zweite steht noch unter diesem Einfluß, obwohl ihn zugleich die innere Dynamik der Fragen über Reiningers Rahmen hinausführt. — Eine vollgültige Auslegung der Grundbegriffe Nietzsches müßte viel mehr von diesem selbst ausgehen, als es hier geschieht. So erst könnte sich zeigen, welche Begriffe für Nietzsche selber wirklich Grundbegriffe sind; so erst könnte man *die* Grundbegriffe zuverlässig und vollständig umgrenzen; so erst wäre ein Urteil über Nietzsches System eigentlich begründet. Deshalb verspricht der Titel des vorliegenden Buches mehr, als die Ausführung hält.

Lotz.

Glock, C. Th., Wilhelm Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie (Neue Deutsche Forsch., Abt. Phil. 31). gr. 8° (212 S.) Berlin 1939, Junker und Dünnhaupt. *M* 9.50. — Diltheys Ringen gilt dem menschlichen Leben, das „in einer rein immanent fortschreitenden Interpretation aus ihm selber verstanden werden" (27) soll. Mit dieser Methode erstrebt er die Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie. Inwieweit ihm das gelungen ist und überhaupt gelingen konnte, ergibt sich aus der Prüfung von zwei Fragen, die Gl. aufwirft: 1. Wie kann das eigene Erlebnis soweit gereinigt werden, daß in ihm das Leben in seiner sachlichen Wahrheit offenbar wird? 2. Wie kann der Wahrheitsanspruch der wissenschaftlichen Aussage über solch sachlich wahres Erleben begründet werden? Die Antwort Diltheys auf die beiden Fragen sucht Gl. im Sinne seiner letzten Entwicklungsstufe zu formulieren, wobei freilich vielfach nur bruchstückhafte Andeutungen erst zu einem Ganzen zusammengefügt werden müssen. Die sachliche Bedeutung des Einzelerlebnisses wird faßbar, indem es durch das Zusammenspiel von Eigenerleben und Fremdverstehen dem Gesamtlebenszusammenhang eingeordnet wird. Der Wahrheitsanspruch lebensphilosophischer Aussagen wurzelt in dem unmittelbaren, spontan und absichtslos hervorquellenden Erlebnisausdruck des künstlerischen Schaffens, der in strukturell notwendiger Verknüpfung mit dem sachlich wahren Erlebnis steht und so unbedingt wahr ist. — Gl.s Kritik an Dilthey können wir hier nicht im einzelnen verfolgen; (als Gewährsmann erscheint immer wieder Heinrich Maier). Nicht in allem wird sie der Genialität des Großen gerecht; so kommt doch dem Vorrang des Menschen vor der Welt eine ganz grundlegende Bedeutung zu. In vielem trifft sie scharfsinnig die eigentlichen Kernpunkte. Besonders gilt das von der Spannung zwischen dem Lebensstrom und dem begrifflichen Wissen. Daß Dilthey gegenüber dem Begriffsapriori kantischer Prägung wieder die Immanenz des Bedeutungshaften im Erlebnishaften sah, ist eine seiner fruchtbarsten Erkenntnisse. Damit konnte er aber das begriffliche Wissen nie in Einklang bringen, weil er es als Vergewaltigung des Lebens auffaßte. Eine echte Lösung hätte nur der Übergang in die Metaphysik ermöglicht, der einem Dilthey fernlag, und den auch Gl. nicht vollzieht, worin der tiefste Mangel seiner Kritik liegt.

Lotz.

Vanni Rovighi, S., La filosofia di Edmund Husserl (Pubbl. d. Univ. Catt. d. S. Cuore. Ser. I 31). gr. 8° (VIII u. 173 S.) Mailand 1939, Vita e Pensiero. *L* 14.—. — Eine gediegene Studie, die einen guten Einblick in die Philosophie Husserls und ihre Entwicklung gibt. Von der Phänomenologie Husserls lassen

sich verschiedene Definitionen aufstellen, die an ihrem geschichtlichen Ort mit Recht gegeben werden. Eine Definition jedoch, die der Phänomenologie in allen Gestalten ihrer Entwicklung gerecht würde, läßt sich nicht geben. V. R. wählt darum die geschichtliche Darstellung, die hinter der zeitlichen Abfolge eine logische Entwicklung sichtbar werden läßt. Bestimmend für alle Wandlungen der Husserlschen Phänomenologie war die Aufgabe, die letzten Fundamente der Logik aufzusuchen. Auf dem Weg zur Lösung dieser Aufgabe lassen sich mehrere Abschnitte unterscheiden. In der Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Fr. Brentano kommt Husserl zur klaren Scheidung des subjektiven und realen Erkenntnisaktes vom objektiven und idealen Inhalt, von Noësis und Noëma. Die idealen Wesen und Wesensbeziehungen werden durch eine ursprüngliche, auf nichts anderes zurückführbare Funktion erkannt, die Ideation oder Wesenserfassung. Sie ermöglicht allgemeine und notwendige Urteile, die unsere Erkenntnis erweitern. Über die Tragweite dieser schlichten Wesenserfassung scheint sich Husserl nicht klar gewesen zu sein. Auf jeden Fall sind seine Schüler (Linke, Conrad-Martius), die auf diesem Wege eine apriorische Naturphilosophie begründen wollten, zu weit gegangen. Mit der phänomenologischen Reduktion und dem transzendentalen Idealismus beginnt Husserl der Logik ein metaphysisches Fundament zu geben. Bei aller Anfechtbarkeit des Husserlschen Idealismus findet sich darin doch der wahre Gedanke von der allgemeinen Vernünftigkeit des Seins als der Bedingung für alle unsere Wahrheitserkenntnis ausgesprochen. — V. R.s Darstellung zeichnet sich durch große Klarheit aus; die kritischen Bemerkungen sind maßvoll und überzeugend. Brugger.

Schaber, G., Die Theorie des Willens in der Psychologie von Ludwig Klages (Kulturphilos., philosophiegesch. und erziehungswiss. Stud. 9). gr. 8° (VI u. 150 S.) Würzburg-Aumühle 1939, Triltsch. *M* 4.80. — Für Klages wird im Laufe seiner Entwicklung die Willenslehre „immer mehr Mittelpunkt" (12) seiner Gedankenwelt. Zugleich verschiebt sich „der Blickpunkt der Betrachtung ... vom psychologischen und charakterologischen Gebiet immer mehr ins metaphysische" (52). Schließlich erhebt sich die Willenstheorie „zum letzten und entscheidenden Prinzip der Lehre vom geschichtlichen Menschen" (12). Ihre bestimmtere Prägung empfängt sie durch die für die Lebensphilosophie von Klages überhaupt kennzeichnende „Wesensfeindschaft von Geist und Leben" (6). Danach „bricht der Geist, selbst akosmisch, unlebendig und lebensfeindlich, von außen her in das Leben ein, um es zu bekämpfen und fortschreitend zu vernichten" (6). Nun ist Wollen „die Hauptbekundungsform des Geistes" (10), dessen Wesen geradezu „lebensfeindlicher, lebentötender Wille" (32) ist. „In dieser universellen Lebensverneinung" liegt „der Kerngedanke der Klages'schen Willenslehre" (39). Ihre Einzelheiten, die Sch. sorgfältig darlegt, erklären sich von hier aus. So nährt sich das Wollen von den vitalen Antrieben, die, in Triebfedern verwandelt, „zum tragenden Element der Auseinandersetzung zwischen Geist und Leben" (75) werden, deren Energien der Geist zum Kampf gegen das Leben benutzt. Ebenso werden erst auf diesem Hintergrund verständlich Klages' genauere Fassung der Willensfreiheit und seine Analyse des Zweckes: „der Willensakt erzeugt den Zweck" (85). — Gelegentlich gibt Sch. in klugen kritischen Bemerkungen seinen eigenen Standpunkt zu erkennen. Der Beweis-

gang für „das Axiom von der schlechthinigen Lebensfeindschaft" des Wollens erscheint ihm „keineswegs zwingend" (40). Auch weist er darauf hin, daß Klages den Geist von vornherein auf „abgelöste Geistigkeit" oder „Überbewußtheit" (10, Anm. 19) einengt. Damit wird angedeutet, daß Klages kritiklos dem Geistbegriff eines Zeitalters verfällt, dessen echte Überwindung einzig durch Rückkehr zu jener Sicht des Geistes möglich wird, nach der gerade der Geist den höchsten Grad des Lebens darstellt (vgl. S. c. gent. 4, 11). Lotz.

## 2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik.

Landgraf, A., Bearbeitungen von Werken des Petrus Lombardus: CollFranc 10 (1940) 321—337. — L., der eine eigene Arbeit über die eigenständigen Abkürzungen der Sentenzen verspricht, behandelt 4 Hss, die trotz ihrer Quästionenform Abkürzungen der Sentenzen des Lombardus oder auch seines Kommentars zu den Paulinen sind: Cod. 18108 der Pariser Nationalbibliothek, Cod. Laud. Misc. 5 der Bodleiana, Cod. Plut. 18 dextr. 8 der Laurenziana und endlich Cod. Royal 8 E 16 des Britischen Museums. Bei letzterer Hs ist der Gegenstand der Fragen bzw. Rubriken angegeben. L. weist darauf hin, wie in den letzten Werken der Versuch gemacht wird, den dogmatischen Gehalt des Paulinenkommentars zu erschließen. Pelster.

Glorieux, P., La Summa Duacensis: RechThAncMéd 12 (1940) 104—135. — In Cod. 434 I Douai finden sich $59^r$—$62^v$ (!), $65^v$—$70^r$ Fragmente eines Traktats De bono et virtutibus. Auf den ersten Blick fällt der Parallelismus der Fragen mit der Summa de bono des Philippus Cancellarius auf. Gl. untersucht nun das Verhältnis der beiden Schriften. Auf gute Gründe gestützt, kommt er zu der Annahme, daß Philipp in seiner Summe diesen Traktat benutzt hat. Der Traktat fließt in behaglicher Breite dahin, wie dies dem mündlichen Lehrvortrag, aus dem er erwachsen sein dürfte, entspricht; die Summe ist ungleich straffer. Ist es eine erste Redaktion? Gl. macht hiergegen geltend, daß bei allem Parallelismus so wenig wörtliche Übereinstimmung sich findet. Wenn dies überall so ist wie in der mitgeteilten Frage, so hat dies Moment großes Gewicht. Es bliebe also nichts anderes übrig als eine trotz aller Ähnlichkeit doch recht selbständige Benutzung von D — von einer einfachen Herübernahme, die sich betreffs einiger Stücke der Summa Philipps bei Alexander findet, kann keine Rede sein —. Es wäre eine Benutzung etwa wie Albert in seiner Summa die Summa Alexanders oder Thomas den Kommentar Alberts und anderer Vorgänger benutzt hat. Es ist zu wünschen, daß weiteres Vergleichsmaterial mitgeteilt werde. Pelster.

Lottin, O., Roland de Crémona et Hugues de Saint-Cher: RechThAncMéd 12 (1940) 136—145. — Diese Studie zeigt, wie wertvoll der Vergleich dogmatischer Texte verschiedener Auktoren auch für die Literargeschichte sein kann. L. hat die Lehre über die Erbsünde bei Wilhelm von Auxerre, Roland von Cremona und Hugo von St. Cher miteinander verglichen und kommt zu dem zwingenden Schluß, daß Roland seine Summe nicht vor Hugo, wie man aus der zeitlichen Folge der Pariser Lehrtätigkeit anzunehmen geneigt war, sondern erst nach ihm und außerhalb Paris

in Toulouse, wie schon Filthaut gesagt hatte, oder erst in Italien geschrieben hat. Beide hängen von Wilhelm ab. Die im Gegensatz zu Hugo auffallend große Aristoteleskenntnis dürfte vielleicht eher der italienischen als der Pariser Umwelt zu danken sein. Pelster.

Henquinet, F. M., Le commentaire d'Eudes Rigaud sur le IV^me^ livre des sentences: CollFr 10 (1940) 481—493. — H. hat von den drei bisher Odo Rigaldi zugeschriebenen Kommentaren zum vierten Buch der Sentenzen zwei, nämlich Cod. 1862 Troyes und Cod. 1542 Brüssel auf Grund der ihm zu Gebote stehenden Photographien miteinander verglichen. Cod. 824 Troyes scheint mit Cod. 1862 identisch zu sein. Das Ergebnis ist, daß die beiden Hss in sehr vielen Distinktionen völlig verschieden sind, in andern zum Teil, in den letzten besonders völlig übereinstimmen. Der echte Odo dürfte wohl sicher in der Brüsseler Hs stecken. Eine Reihe von Stichproben aus dem dritten Buch der Brüsseler Hs und des Cod. 208 Brügge zeigt hinreichend, welch schwierige Aufgabe einem Herausgeber auch die übrigen Bücher stellen. Pelster.

Henquinet, F. M., Eudes de Rosny O. F. M., Eudes Rigaud et la Somme d'Alexandre de Hales: ArchFrancHist 33 (1940) 3—54. — Odo von Rooni war bisher nur durch eine Einleitungsvorlesung zum ersten Buch der Sentenzen in Cod. Par. Nat. 15702 bekannt. H. ist es gelungen, auch die Einleitung zum dritten Buch in der gleichen Hs festzustellen und, was wichtiger ist, die Bearbeitung des dritten Buches von Odo Rigaldus in Cod. Troyes 1245, 1501, 1862 (ein Bruchstück) als Werk des ersten Odo zu bestimmen. Nicht uninteressant ist, daß Odo vertritt, die Menschwerdung würde auch ohne den Sündenfall stattgefunden haben, während Rigaldus diese Lehre als nicht in der Tradition begründet ablehnt. Ein Exkurs über den Namen Odo Rigaldis, wie man bisher nach Bernardus de Bessa sagte, zeigt, daß die Bezeichnung Rigaldus oder Odo Rigaldus wohl richtiger ist. Ich vermute, daß Odo vor seiner Erhebung zum Erzbischof von Rouen einfachhin Rigaldus genannt wurde, um ihn von anderen Odones zu unterscheiden. H. bringt dann aus dem Kommentar Odos weitere Beweise, daß die wohl sicher von Rupella verfaßte Christologie — zu Beginn des dritten Teiles der Summa Alexanders — schon 1245 bekannt war. Das Gleiche gilt vom Traktat De legibus et praeceptis. Überhaupt muß das dritte Buch beim Tode Alexanders und Rupellas redaktionell am meisten fortgeschritten gewesen sein, wie es ja auch allein einen ausführlichen Prolog besitzt. Inwieweit die ersten Bücher, abgesehen von den bekannten Ergänzungen, in ihrer heutigen Gestalt 1245 vorlagen, läßt sich noch kaum entscheiden. Daß Rupella und andere gleichzeitig an der Ordnung und Bearbeitung des Materials zu den drei ersten Büchern der Summa arbeiteten, ist mir durchaus wahrscheinlich. Aber wieviel stammt von ihnen, wieviel ist später an verschiedenen Stellen noch eingefügt? Neu ist die Hypothese, daß man damals in Paris 4 Jahre über die Sentenzen las. Ich vermisse jeden Beweis dafür. Richtig ist aber jedenfalls, daß die Erlangung der Magisterwürde nicht notwendig mit dem Abschluß der Sentenzenvorlesung zusammenfiel. Es ist zu hoffen, daß H. die wichtige und interessante Frage nach der Kompilation und dem zeitlichen Abschluß der heutigen Summa noch weiter fördere. Pelster.

Ehser, K., Zu der Epistola de tribus quaestionibus des hl. Bonaventura: FranzStud 27 (1940) 149—159. — Ein Meisterstück sachlicher Polemik ist der Brief des hl. Bonaventura „ad magistrum innominatum". Man weiß nicht, ob man mehr die glühende Liebe zu den Idealen des eigenen Ordens oder die Milde und verstehende Güte gegenüber dem Magister bewundern soll, der seine Schwierigkeiten gegen die Armut des Ordens, wie sie geübt wurde, vorbrachte. Es handelt sich um die Fragen, ob die Annahme von Geld durch eine Mittelsperson, der Besitz — nicht das Eigentum — von Büchern, Gebrauchsgegenständen, Häusern der Armut des Ordens entspreche, ob die Handarbeit ein Gebot für alle Mitglieder sei, ob es erlaubt sei, Magister zu werden und Philosophie zu studieren. E. vergleicht den Brief mit der in Cevas Firmamentum trium ordinum gedruckten Regelerklärung des Hugo von Digne und zeigt, daß Bonaventura in seiner Argumentation weitgehend von Hugo abhängt. Der letzte Abschnitt über das Philosophiestudium ebenso wie die Intonation des Briefes ist ganz Eigentum Bonaventuras. Bei der nahen Verwandtschaft der Texte bot sich hier eine ausgezeichnete Gelegenheit, die Stilkunst Bonaventuras zu studieren, die E. leider nicht benutzt hat. Was den Adressaten angeht, so läßt sich meines Erachtens aus dem Additamentum oder richtiger Resectum mit Sicherheit schließen, daß er unter dem Einfluß des einen oder anderen Dominikaners stand. Die Frage der Mittelsperson wurde 1269, die über die Handarbeit gleichfalls in Oxford sehr lebhaft erörtert. Vgl. A. G. Little: The Grey Friars 320—25 und Pelster ArchFrPraed 1933, 60—62. Dazu stimmt, daß Bonaventura in diesem Zusammenhang die Entschuldigung des Generalmagisters — es ist der General der Dominikaner gemeint — beim Provinzialminister Englands erwähnt. Ob es sich um einen in Oxford lebenden Magister handelt? Bonaventura besuchte England. Anderseits muß der Magister eine gewisse Zuneigung für den Orden und zwar für eine strenge Richtung empfunden haben. Bonaventura sieht in ihm einen möglichen Kandidaten für den Orden. Pelster.

Ilarino da Milano, La Summa contra haereticos di Giacomo Capelli O. F. M. e un suo Quaresimale inedito (saec. XIII): CollFranc 10 (1940) 66—82. — Der Verf. behandelt eine Summa contra haereticos, d. h. contra catharos, die Molinier zuerst nach Cod. I 5 inf. der Ambrosiana bekannt gemacht hatte. Dieselbe wirft reiches Licht auf Lehre und Leben der norditalienischen Katharer des 13. Jahrh. Es ist Il. gelungen, ein zweites Exemplar in Cod. S. I. VIII Cesena festzustellen, das Bazocchi 1920 in Bologna veröffentlicht hat, ohne auf die Identität mit der Ambrosiana-Hs aufmerksam zu werden. Auf Grund der voraufgehenden Forschungen entwirft Il. ein interessantes Bild der Bekämpfung dieser Häresie durch die Dominikaner und Franziskaner. Beachtenswert ist, daß der Verfasser der Summa die ihm bekannten Katharer vor dem Vorwurf der Unsittlichkeit in Schutz nimmt. Il. schreibt die Summa einem Jacobus Capelli zu, der in der Hs genannt wird. Vom gleichen Capelli hat er in Cod. N 42 sup. (14. Jahrh.) Sermones quadragesimales gefunden, von denen er einen veröffentlicht. Endlich möchte er, vielleicht in allzu kühnem Schwung, den Jacobus Capelli mit einem Jacobus lector Mediolanensis, dem die Pseudobonaventurianische Schrift Stimulus amoris zugeschrieben wird, gleichsetzen. Mir bleibt ein Bedenken in betreff des Jacobus Capelli als Verfasser der Summa, das ich ohne genaueres Studium

der Hs nicht lösen kann. Der Satz „fratris Jacobi de Capellis ordinis minorum conventus Mediolani" ist zum Explicit in anderer Hand des 14. (!) Jahrh. hinzugefügt. Auf der folgenden Seite steht neben einem aszetischen Traktat oder dem Bruchstück einer Predigt: Ego suprascriptus Capellus scripsi et subscripsi. Bezieht sich dies auf die Summa oder auf den Traktat? Ist diese Hand identisch mit der Hand des Schreibers oder dessen, der den Namen hinzugefügt hat? Il. scheint es zu verneinen. Bezeichnet die erste Attribution den Besitzer, Schreiber oder Verfasser? Zu denken gibt auch, daß Cod. Ambros. nach Il. verschiedene Fehler aufweist und nicht allerwegs dem Cod. Cesen. überlegen ist. Möglicherweise kann ein Vergleich mit den Predigten Capellis die noch vorhandene Dunkelheit aufhellen. Pelster.

Pieper, J., Über Thomas von Aquin. 8° (78 S.) Leipzig 1940, Hegner. *M* 2.50. — Das Büchlein bietet eine ebenso zuverlässige wie gewinnende erste Einführung in Leben, Persönlichkeit und Werk des hl. Thomas. Gegenüber ungeschichtlichen Entfärbungen des Thomasbildes wird das Kampfbewegte seines Lebens hervorgehoben. Die geistige Gestalt des heiligen Lehrers ersteht vor dem Leser in ihrer lauteren Wahrheitsliebe, schlichten Klarheit und menschlichen Liebenswürdigkeit. Sein Werk wird vor allem als Bejahung der Schöpfungswirklichkeit gekennzeichnet, die aus tiefchristlichem Geist, aus Ehrfurcht vor der Menschwerdung Gottes entspringt; diese christliche Haltung bestimmt und begrenzt auch seine Stellung zu Aristoteles, in dessen reichen Geist sich, wie Thomas selbst einmal sagt, die Ordnung des Weltalls eingezeichnet hat. So zeigt P., daß der gegen Thomas erhobene Vorwurf einer „Hellenisierung des Christentums" unberechtigt ist; gerade dies gibt dem Büchlein P.s seine Gegenwartsbedeutung. de Vries.

Grabmann, M., Die Autographe von Werken des hl. Thomas von Aquin: HistJb 60 (1940) 514—537. — G. gibt eine lehrreiche Übersicht über die als Autographe bezeichneten Hss und die Gründe, die für oder gegen den Charakter als Autographe angeführt wurden. Sicher als Autograph erwiesen sind bisher nur Cod. Vat. 9850 mit der Summa contra gentiles, einem Bruchstück des Isaiaskommentars und der Erklärung zu Boethius De trinitate — einzelne Blätter der Hs sind in der Ambrosiana und in der Casanatense zu Rom — und Cod. Vat. 9851 mit dem Kommentar zum dritten Buch der Sentenzen. Der Kommentar zur Physik in Salerno scheidet sicher aus — ein Blick auf die von Théry gebrachte Wiedergabe eines Blattes genügt, um dies zu erkennen —, ebenso der Brief an den Abt Bernardus in Cod. 82 von Monte Cassino; G. gibt eine sehr annehmbare Erklärung für die verschiedenen Tinten; desgleichen Cod. Vat. Borgh. 362. Über die Randglossen in der Bibel-Hs zu Viterbo kann man nichts sagen, bevor man sie gesehen hat; ebenso wäre bei dem verlorenen Kommentar zum 4. Sentenzenbuch das Facsimile bei Villanueva mit den Autographen zu vergleichen. Dagegen bleiben noch durchaus für eine nähere Untersuchung zu berücksichtigen die Neapler Hs mit der Abschrift von Alberts Kommentar zum Areopagiten — ich kann hier Gr., der die Echtheit auf m. E. nicht genügende Gründe hin verwirft, noch nicht beistimmen; Korrekturen, Streichungen und Hinzufügungen sind ein vorzügliches, aber nicht das einzige Kriterium. Will man bei dieser Hs ebenso wie bei Cod. VIII F. 16 der gleichen Bibliothek mit dem Metaphysikkommentar methodisch vorangehen, so muß man zuerst feststellen, ob die Buchschrift und die Halb-

kursive in den Autographen von Thomas herrührt, was zum mindesten höchst wahrscheinlich ist; alsdann sind diese Hände mit den fraglichen Stücken zu vergleichen, wobei — unter Berücksichtigung der Verschiedenheit in der Zeit und der starken Individualität des Verfassers — wohl sichere Ergebnisse zu erwarten sind. Betreffs des von mir als Thomasautograph angesehenen Cod. Vat. 781 sei bemerkt, daß ich die seit langem daliegende Untersuchung noch nicht veröffentlicht habe, weil mir die Gelegenheit und Muße für eine abschließende, vergleichende palaeographische Darstellung bisher fehlte. Die Gründe für meine Behauptung habe ich ziemlich ausführlich skizziert (Greg 1929, 63—64). Soviel ist völlig gesichert: Es handelt sich entweder um ein Autograph — und dies ist mir das bei weitem wahrscheinlichere — oder wenigstens um ein Diktat des Verfassers. Pelster.

Motte, A. R., Un chapitre inauthentique dans le Compendium theologiae de S. Thomas: RevThom 45 (1939) 749—753. — Eine kleine interessante textkritische Studie. Kap. 5 des Compendium theologiae ist so gut wie wörtlich Kap. 15 Contra gentiles entnommen. Es steht nicht recht am Platz; denn die Ewigkeit Gottes, die es kurz beweist, wird in Kap. 7—8 noch einmal erhärtet. M. schließt daraus, daß es von Thomas anfänglich beabsichtigt, aber nach reiflicher Überlegung gestrichen wurde, daß aber der Abschreiber diese Streichung nicht beachtet habe. Denn die Überlieferung hat, soweit sie bisher geprüft wurde, einmütig dieses Kapitel. Sehr dankenswert ist die Übersicht über den Handschriftenbestand des Compendiums. Ich gestehe, daß die wörtliche Entnahme des kurzen Kapitels aus S. c. g. stößt; es ist dies nicht die Gewohnheit von Thomas, aber bei der Kürze wäre es doch verständlich. Der inhaltliche Beweis überzeugt nicht recht. Denn Kap. 5 zeigt, daß Gott ewig im Sinn von „motor immobilis" ist, die folgenden aber, daß er „proprie aeternus" ist im Sinn der Boethianischen Definition. Es wird daher wohl besser sein, die handschriftliche Tradition beizubehalten. Pelster.

Heysse, A., Fr. Pierre de Falco ne peut être identifié avec Guillaume de Falegar, O. F. M.: ArchFrancHist 33 (1940) 241—267. — Hier wird ein Irrtum richtig gestellt, der wenigstens 60, wahrscheinlich aber 650 Jahre alt ist: die Gleichsetzung des Magisters Petrus de Falco mit dem Provinzialminister von Aquitanien und zeitweiligen Generalvikar Wilhelm de Falgario (Falegar). Es gibt Quaestiones eines Franziskaners Petrus de Falco in Assisi, Brügge, Toulouse, Bordeaux und anderswo und ebenso Quaestiones eines Guilelmus de Falegar in Cod. Paris Arsénal 457. Ehrle hatte aus diesen Hss für eine beabsichtigte Literargeschichte der älteren Franziskanerschule nicht nur das Quästionenverzeichnis, sondern auch sehr umfangreiche Auszüge gesammelt. Nun nennt Salimbene den handschriftlichen Wilhelm de Falgario Petrus. Außerdem wußte Ehrle, daß in Toulouse, der weiteren Heimat Wilhelms, Träger des Namens de Falgario schon im 13. Jahrh. nachweisbar sind, und, was wichtiger ist, daß es in der Haute-Garonne arr. Villefranche eine Örtlichkeit Falga gibt oder gab. So kam er zu der Annahme, daß der Petrus der Hss mit dem Wilhelm identisch sei und wohl Petrus Wilhelm geheißen habe. Ein Erinnerungsfehler führte dann zu der Verwechslung des Prozesses oder der Vita Ludwigs von Toulouse mit seinem Testamente und des Wilhelm mit dem präsumierten Petrus. Übrigens kann ich bezeugen, daß Ehrle einen letzten Skrupel in dieser Sache nie überwunden hat.

So ist die staunende Frage H.s über diese Anmerkung Ehrles, die so unheilvolle Folgen hatte, beantwortet. Durch Glorieux wurde diese Theorie ausgebaut und in weitere Kreise getragen. H. zeigt nun, daß Salimbene mehr als einmal in seinen Angaben wenig korrekt ist. Dies allein würde kaum überzeugen, denn es handelt sich um eine bekannte Persönlichkeit, die Provinzial und Generalvikar war. Aber H. hat auch die Struktur und das Formelwesen der Quästionen des Petrus mit jenen des Wilhelm verglichen und hier findet er so durchgreifende Unterschiede, daß man notwendig zwei verschiedene Verfasser annehmen muß. — Eine persönliche Bemerkung mag die entstandene Verwirrung beleuchten. In den RechThAncMéd 1931, 410 hatte ich 4 Fragen in Cod. 174 Assisi ff. $26^r$—$27^v$, $29^r$—$30^v$ Wilhelm zugesprochen, weil 2 von ihnen in Cod. 457 Arsénal unter seinem Namen gehen und alle die gleichen Formeln haben; ich hatte aber 3 andere der gleichen Hs ff. $30^v$—$33^v$, die wegen des Formelwesens denselben Verfasser wie die Fragen ff. $82^r$—$84^r$ des Cod. 457 Arsénal haben mußten, Wilhelm abgesprochen, da ihre Art von jener Wilhelms sich klar unterschiede. H. sagt mit Recht, er könne eine solche Folgerung nicht begreifen. Bei der ersten Behauptung hatte ich mich hauptsächlich auf das äußere Zeugnis gestützt; bei der zweiten hatte ich mich unglücklicherweise der Quästionen des Petrus als Vergleichsobjekt bedient. Betreffs der gerügten zahlreichen Fehler in der Beschreibung von ff. $82^r$—$84^r$ lehrte ein Vergleich mit meinen ursprünglichen Aufzeichnungen, daß ohne Ausnahme, selbst bei der Hinzufügung von eterna, nicht der arme Setzer die Schuld hat, wie H. gütigst annimmt, sondern der Verfasser, der es unterließ, die französische Übersetzung, in die sich alle diese Fehler eingeschlichen hatten, an der Urschrift zu kontrollieren. — Eine letzte Frucht der Arbeit. Glorieux hatte auf nicht genügende Gründe hin — die Fragen stehen in Cod. Brügge 185 zwar vor den Quästionen des Petrus de Falco, sind aber anonym — 2 Quodlibeta unserem vermeintlichen Wilhelm-Petrus zugeschrieben. Sie finden sich: Q. 1: Paris Nat. 14305 ff. $148^r$—$153^r$, Brügge 185 ff. $8^r$ (nicht $5^r$)—$14^v$, Bordeaux 119 ff. $61^r$—$67^v$; Q. 2: Paris Nat. 14305 ff. $153^r$—$159^v$, Brügge ff. $1^r$—$8^r$ (nicht $5^r$), Bordeaux 119 ff. $67^v$—$76^v$. Meine Notizen aus der Hs Bordeaux genügen, um aus dem Formelwesen mit Sicherheit zu schließen, daß Petrus Falco der Verfasser ist. Wann hat Petrus gelebt? Mit seinem Zunamen Wilhelm gingen ihm sämtliche Lebensdaten verloren. Nach dem Lehrinhalt steht zu vermuten, daß er schon recht nahe an Scotus heranrückt. In der Quaestio Utrum voluntas faciat suum primum velle steht nach Cod. Bordeaux und Brügge: Respondet D. Ob dies Duns bedeutet?? Bei dem Inhalt der Frage könnte man daran denken. Sehr möchte ich endlich eine Bemerkung H.s der Beachtung empfehlen, man solle doch lateinische Namen nicht in moderne umwandeln — wenigstens dann nicht, wenn man der Identität nicht sicher ist. Der Unfug geht schon auf die Sammarthani und die Histoire Littéraire zurück und treibt besonders in Frankreich — aber auch anderswo — die merkwürdigsten Blüten. H. gibt eine Auslese, die jeder leicht vermehren kann. Pelster.

Leisegang, H., Dante und das christliche Weltbild (Schriften der deutsch. Dantegesellschaft 6). gr. $8^0$ (51 S. mit 10 Tafeln u. 6 Abb. im Text) Weimar 1941, Böhlau. *M* 4.—. — Die feinsinnige Studie ist ein dankenswerter Beitrag zur Danteinterpreta-

tion. Auf Grund seiner reichen Belesenheit zumal auch in der gnostischen Literatur und an Hand von interessanten Drucken und Gemälden aus der Zeit Dantes vermag L. mannigfachen Aufschluß über Art und Herkunft des Weltbildes zu geben, das der „Göttlichen Komödie" zugrundeliegt. Im wesentlichen ist es dasselbe, das uns auch aus den Werken der Scholastiker bekannt ist, das sich bis in die Anfänge der griechischen Philosophie zurückverfolgen läßt. Sehr aufschlußreich sind die Parallelen, die L. aus den Schriften der hl. Hildegard von Bingen beibringt; sie gestatten uns, das Zeitgebundene und Individuelle im Weltbild Dantes gegeneinander abzugrenzen. — Problematisch ist in dieser Studie vor allem der Begriff des „Christlichen" an diesem Weltbild. Aber die Auseinandersetzung darüber würde uns hier zu weit führen. — Zwei Kleinigkeiten seien noch angemerkt: S. 31 dürfte der Ring, der Vater und Sohn verbindet, ikonographisch wohl als Symbol des Heiligen Geistes zu deuten sein. S. 45 scheint mir bei der Auslegung des Kupferstiches aus der Cottaschen Bilderbibel der Rückgang auf die platonische Doppelung von mundus intelligibilis und mundus sensibilis nicht notwendig zu sein.

Bacht.

Maier, A., Die Impetustheorie der Scholastik. gr. 8° (178 S.) Wien 1940, Schroll. *M* 7.50. — Diese Schrift bringt eine Richtigstellung der seit den Untersuchungen Duhems verbreiteten Ansicht, die Mechanik und Dynamik der Neuzeit sei nur eine konsequente Weiterbildung der Impetustheorie der Scholastik, die die neue Naturlehre bereits keimhaft, wenn auch noch unausgesprochen, enthalte. Der Impetus der scholastischen Naturphilosophie ist die dem bewegten Körper immanente fortdauernde Ursache seiner Bewegung. Nach dem Trägheitsgesetz jedoch, das die Grundlage der modernen Bewegungslehre bildet, bedarf die einmal eingeleitete Bewegung keiner weiteren Ursache, sondern ist ein aus sich fortdauernder Zustand; eine Ursache ist nur erforderlich für die *Änderung* des Bewegungszustandes. Es liegt den beiden Anschauungen also eine ganz verschiedene Auffassung von der Ortsbewegung zugrunde. Für die scholastische Philosophie ist die Bewegung ein rein sukzessives Sein, das nur solange dauert wie die verursachende Kraft, während im Sinn der modernen Dynamik die Bewegung ein Zustand ist, der sich als solcher übertragen läßt und weiter dauert, bis er durch äußere Ursachen wieder zerstört wird. — M. macht es wahrscheinlich, daß die Impetustheorie der Scholastik eine originale Leistung ist und nicht auf eine Beeinflussung durch den ersten Vertreter dieser Theorie, Philoponus, zurückzuführen ist. Die Impetuslehre im strengen Sinn findet die Verfasserin in der Scholastik erstmalig nicht, wie B. Jansen, bei P. J. Olivi, sondern bei dem als Philosophen weniger bekannten Skotisten Franciscus Rubei aus Pignano, genannt Franciscus de Marchia. Dieser hat die Theorie aus spekulativen Gründen aufgestellt im Gegensatz zu Johannes Buridanus, dessen Impetustheorie ganz an der Erfahrung orientiert ist. Durch den letzteren fand die neue Theorie Heimatrecht in der Scholastik, während der weniger originelle Albert von Sachsen einer ihrer stärksten Wegbahner wurde. Wenn auch manche Scholastiker in der Impetustheorie einen Gegensatz zu Aristoteles sahen, so wird die neue Bewegungslehre von den meisten jedoch als eine folgerichtige Weiterführung der aristotelischen Auffassung angesehen. Sie bewegt sich auch vollständig in aristotelischen Kategorien, nur wird

die Bewegungsursache von dem Medium in den bewegten Körper selbst verlegt. Erst durch den Kraftbegriff im Sinne des Trägheitsgesetzes wurde eine Bewegungslehre geschaffen, die mit aristotelischen Auffassungen unvereinbar ist und sich im offenen Gegensatz zu diesen entwickelt hat. — Mit Meisterschaft werden die Texte, die im wesentlichen aus Handschriften und Drucken der vatikanischen Bibliothek stammen, diskutiert und die führenden geistigen Linien aufgezeigt. Den Resultaten, zu denen die Untersuchung führt, wird man die Zustimmung nicht versagen können. Zur Spezialfrage der Stellung von Olivi wird sich B. Jansen als erster Olivi-Kenner wohl eigens äußern. Junk.

Cusanus-Texte. I. Predigten. Bd. 6. Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten. Hrsg. u. untersucht v. Jos. Koch u. H. Teske (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse, 1938/39, 4. Abh.). gr. 8° (320 S.) Heidelberg 1940, Winter. *M* 16.—. — Das neue „Schrifttum über Nikolaus von Cues" der Heidelberger Akademie umfaßt „Cusanus-Texte" und „Cusanus-Studien". Von letzteren sind bisher vier Monographien erschienen, von ersteren Bd. 1—5 der „Predigten" und von den „Traktaten" Bd. 1 (De auctoritate presidendi in concilio generali). Der neue Band bringt nach einer Einleitung den lateinischen bzw. deutschen Urtext der vier Predigten und parallel dazu eine gute, gefällige Übersetzung in das heutige Deutsch (11—139). Die Übersetzung haben beide Herausgeber gemeinsam hergestellt, bei der sie „von H. Roos treu unterstützt wurden" (8). „Unsere Anteile an der Edition der beiden deutschen Stücke entsprechen unsern Fachgebieten. Der Germanist (H. Teske) hat die Texte und den philologischen Apparat der beiden Predigten hergestellt, der Theologe (J. Koch) den zweiten Apparat beigesteuert, der die Quellennachweise und Parallelstellen aus andern Schriften des Cusanus, insbesondere aus seinen Predigten, enthält. ... Die beiden lateinischen Stücke sind von J. Koch herausgegeben und erläutert" (7). — Auf diesen 1. Teil des Werkes folgen als 2. Teil die „Untersuchungen". Zuerst behandelt Teske „die handschriftliche Überlieferung und die Sprache der beiden deutschen Vaterunser-Predigten", eine vorbildliche Leistung des Sprachkenners. Darauf folgen die „literarhistorische Untersuchung" und die „Erläuterungen" von Koch, in denen sich das reiche ideen- und literargeschichtliche Fachwissen und der kritische Scharfsinn des Forschers offenbaren, die er in seinen bisherigen ergebnisreichen Untersuchungen über Durandus, Olivi, die Zensurierungen und andere Stücke des Mittelalters gezeigt hat. — Den Schluß des Werkes bilden ein „Anhang", der u. a. „Nikolaus Cusanus und die sog. Kapistran-Kanzel in Wien" von Dagobert Frey enthält, sodann das Verzeichnis der benutzten Hss und die wertvollen Wörterverzeichnisse zu den lateinischen und deutschen Predigten. Jansen.

Schikowski, U., Dominicus de Flandria O. P. († 1479). Sein Leben, seine Schriften, seine Bedeutung: ArchFrPraed 10 (1940) 169—221. — Dominikus von Flandern ist für die Geschichte der Philosophie deshalb von Bedeutung, weil er der hervorragendste Vertreter eines strengen Thomismus im ausgehenden 15. Jahrh. und zugleich ein viel gebrauchter Auktor in der zweiten Blüteperiode der Scholastik war. Heute ist er ziemlich vergessen, was vom Standpunkt des Historikers sehr zu bedauern ist. Die vorliegende Studie, die das notwendige Fundament für weitere Untersuchungen bildet, darf deshalb aufrichtig begrüßt werden.

Sch. hat die Lebensdaten, die von einem Handbuch und von einem Lexikon ins andere wanderten, ganz wesentlich bereichert und kritisch gesichtet. Auch das Todesjahr 1479 wie die Geburtsgegend, die ehemalige Diözese Théronanne (Pas de Calais) wurden bestimmt. Als Geburtsort des Baldewin Lottin scheint mir nur Meris in Frage zu kommen. Das Geburtsjahr dürfen wir ruhig nach 1430 ansetzen. Interessant ist, daß ein Limburger Johannes van Gulpen ihn zu Bologna in den Orden aufnahm und der spätere Kölner Lehrer Johannes Versor ihn wahrscheinlich in die Geheimnisse der Philosophie einweihte. Damit wäre auch seine Liebe zu Albert und die schonende Behandlung des Albertismus erklärt. In Florenz kam Dominikus in Berührung mit der humanistischen Aristoteleserklärung, die ihn aber kaum tiefer beeinflußte. Sch. gibt im zweiten Teil eine treffliche Übersicht über die vorhandenen Hss und die Drucke. Besonderes Augenmerk hat er dem Hauptwerk des Flamen — oder ist Lottin Franzose? — gewidmet, der Summa philosophica, und geboten, was man von einer literarhist. Einleitung billigerweise verlangen kann. Ob Dominikus selbständige Bedeutung als eigener Denker besitzt oder nur als Typ der Schule seiner Zeit, müssen weitere Untersuchungen ergeben. Obgleich er einmal den Streit der Schulen als Wortgezänk bezeichnet, hat er kräftig mitgestritten. Pelster.

* * *

Lucchesi, C., L'antica libreria dei padri domenicani di Bologna alla luce del suo inventario: Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per l'Emilia e la Romagna 5 (1939—40) 1—50. — Man darf von vornherein erwarten, daß die Literargeschichte des Dominikanerordens, die Geschichte der Scholastik, aber auch die Geschichte des kanonischen Rechtes aus der Veröffentlichung des mittelalterlichen Bibliothekskatalogs eines so bedeutenden Konventes, wie es S. Domenico in Bologna war, reichen Gewinn ernten werden. L., der lange Jahre Bibliothekar an der Stadtbibliothek Bologna war und jetzt Direktor der Bibliothek von Rimini ist, hat den heute im Zentralarchiv Bologna aufbewahrten Katalog von S. Domenico mit aller Liebe und Sorgfalt zum ersten Mal vollständig wiedergegeben. In der Einleitung finden wir eine genaue Beschreibung des Verzeichnisses, das ein Bestandteil des Liber possessionum conventus predicatorum de Bononia ist. L. zeigt, daß dies Inventar nicht erst um 1390, sondern schon um 1378 oder noch früher geschrieben ist; er verfolgt das Schicksal der Bücher und ist so glücklich, von den 472 Bänden des Verzeichnisses noch wenigstens 60 in der heutigen Universitätsbibliothek und in der Stadtbibliothek nachweisen zu können. — Was den Inhalt angeht, so verrät sich sofort die Herkunft: der große Dominikanerkonvent und die Stadt der Juristen. Der Predigerorden in seiner Tätigkeit auf dem dogmatischen und exegetischen Gebiete, auf der Kanzel und durch Beichthören ist durch seine Größen, aber auch durch viele interessante Schriften zweiten und dritten Ranges vertreten. Verhältnismäßig reich ist auch die Väterliteratur, sehr wenig zahlreich sind natürlich die Schriftsteller des frühen Mittelalters, um so zahlreicher die Bologneser Kanonisten. Sehr auffallend ist das spärliche Vorkommen der Scholastiker anderer Richtung und der späteren Aristoteleserklärer, noch auffallender im Italien jener Zeit das völlige Fehlen der Klassiker und der Schriften in italienischer Sprache. Auch die Geschichte ist fast nur durch Beda, Vinzenz von Beauvais und Martinus Polonus vertreten; es ist die Bibliothek

eines noch rein theologisch orientierten Konventes. — Einige wenige Ergänzungen seien angemerkt: Die Schrift des Robertus de prendipartibus (Primadizzi) und die abbreviatio Heinrichs von Gent (23) ist in Cod. 1539 der Universitätsbibliothek erhalten. Der primus et secundus Ricardi anglici (24) d. h. Fishacre ist wohl sicher Cod. 1546 der gleichen Bibliothek. Der Johannes de Ripolis als Verfasser einer Summa (24) ist Johannes de Rupella O. Min. mit seiner Summa De anima oder De virtutibus; die Summa cancelarii ist jene des Philippus Cancellarius. Das Opus fratris Roberti super sententias (25) ist der Sentenzenkommentar Roberts von Kilwardby, wie er im Barberinikatalog (cod. 3185 f. 125$^{r}$) aus dem beginnenden 16. Jahrh. ausdrücklich genannt wird. Der primus et secundus magistri Gregorii (25) ist wohl sicher Gr. von Rimini, nicht der ziemlich unbekannte Georgius de Peyra. Ob nicht das Opus fratris Alexandri super tertium (24) identisch ist mit Cod. 1730 der Universitätsbibliothek, der das dritte Buch (saec. 13) enthält? Alverelus De motu cordis (23) ist Alfredus Anglicus de Sareshel; Policraton (30) ist der Polycraticus des Johannes von Salisbury. Auch die rätselhafte Lectura fratris Johannis menhenth und die ihr folgende ebenso rätselhafte alia fratris Alexandri de Lanch lassen sich bestimmen trotz den besonders in Italien gewohnten Entstellungen englischer Namen. Es ist die in Cod. A. 939 der Stadtbibliothek enthaltene Lectura fratris Johannis Went de Anglia, in der auf f. 35$^{v}$ die Lectura Alexandri de Langele beginnt. Beide Namen, letzterer als Alexander Angeley kommen auch in Cod. Vat. 986 vor. Die hier beigefügte Standortsnummer: A dextris in 18. bancha zeigt, daß schon im 15. Jahrh. die Anordnung gewechselt wurde. Als Verfasser der Bände des „glossarium" zu den verschiedenen Büchern der Schrift „Simon Anglicus" (28) kommt in erster Linie wohl der Oxforder Lehrer und Provinzial Simon von Henton in Betracht. Besondere Erwähnung verdient der Hinweis L.s auf Cod. B. 1420 der Stadtbibliothek mit dem vierten Buch des Bombolognus de Bononia, von dem bisher nur das erste und dritte Buch bekannt waren (vgl. RechThAncMéd 9 [1937] 404—412). Wie bei Went läßt auch hier der Eintrag in Cod. 753 (1506) der Universitätsbibliothek (C. 1): „In VI bancha a dextris ad litteram M" erkennen, daß im 15. Jahrh. eine Neuordnung stattfand. — Ich schließe mit dem Wunsch, daß der reiche Schatz Italiens an mittelalterlichen Bibliothekskatalogen einmal zusammengefaßt und systematisch gehoben werde, wie dies für Deutschland und die Schweiz erfolgreich begonnen wurde. Pelster.

Abate, G., Rassegna Francescana: Misc. Franc. 40 (1940) 269—294. — Auf diesen Literaturbericht sei eigens aufmerksam gemacht, weil er eine Reihe von richtigen Ergänzungen und Quellen zu älteren Werken der allgemeinen Geschichte und der Literargeschichte des Franziskanerordens anführt. Der Ire Lukas Wadding († 1650) hat für immer seinen Namen verewigt durch die Annales Minorum, die große Scotusausgabe und die Scriptores ordinis Minorum. Bei Besprechung des außerhalb Italiens wenig bekannt gewordenen Werkes von Fausta Casolini, Luca Wadding (Mailand 1936) weist A. auf die von Wadding stark benutzten Werke hin: die Cronaca des Mariano da Firenze, die Seraphicae Religionis libri tres des Xiberto da Tossignano und die Werke des Franciscus Gonzago und Marcus von Lissabon. Trotz mancher Schwächen war Wadding ein Historiker großen Stiles. Auch über

die Werke des Sbaraglia, der das bekannte Supplementum zu den Scriptores schrieb, das jetzt in neuer Auflage vorliegt nebst einer Fortsetzung des Sb. (A. Chiappini, Rom), und über dessen Quellen, andere Arbeiten und Fortsetzer weiß der Archivar der Konventualen wertvollstes Material beizubringen. Pelster.

## 3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Calogero, G., Come ci si orienta nel pensiero contemporaneo. Con un' appendice sulla filosofia italiana del dopoguerra. kl. 8° (60 S.) Florenz 1940, Sansoni. *L* 8.—. — Die Antwort, die C. auf die Frage gibt, wie man sich in den philosophischen Strömungen der Gegenwart zurechtfinden könne, ist für den philosophischen Laien nicht gerade sehr ermutigend: Auf zusammenfassende, sachlich berichtende Überblicke sei wenig zu geben, man solle vielmehr möglichst bald an die Lesung bedeutender, d. h. einflußreicher philosophischer Werke herangehen. Es fragt sich indes, ob es nicht einer geistigen Vorbereitung bedarf, wenn eine solche Lesung wirklich fruchtbringend sein soll. — Der beigefügte Aufsatz über die italienische Philosophie der Nachkriegszeit (1920—40) ist eine Auseinandersetzung über die Richtigkeit des Maßstabes, den A. Tilgher in seiner „Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra" (Modena 1937) bei der Auswahl der aufzunehmenden Stücke angelegt hat. Tilgher schließt die Vertreter des historischen Idealismus aus, weil dieser mit seinem vertrauensseligen Fortschrittsglauben geistig noch der Vorkriegszeit angehöre. Demgegenüber betont C., der neue italienische Idealismus unterscheide sich in diesem Punkt wesentlich von Hegel. de Vries.

Flechtner, H. J., Erlebnis und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Krisis der Philosophie. 8° (71 S.) Innsbruck 1940, Wagner. *M* 2.—. — F. stellt die Frage, ob Philosophie heute noch einen Sinn habe: Kann Philosophie „Weisheit" werden, vermag sie gegenüber der Bedrohtheit des menschlichen Daseins standzuhalten und zu echter Überwindung des Schicksals zu führen? Oder vermag das nur die Religion? In der Tat, antwortet F., die Philosophie würde es nicht vermögen, wenn sie bloße sachbezogene Erkenntnis wäre, wie die Einzelwissenschaften. Aber sie bezieht den Menschen selber ganz persönlich in ihr Fragen mit ein, stellt die Ereignisse in den Gesamtzusammenhang von Welt und Mensch hinein und verhilft so zu innerlicher Überwindung des Leids. Philosophische Erkenntnis, von der wir ganz durchdrungen sind, wird zum Erlebnis und damit zur Weisheit, die „ein durch Erkenntnis vorgeformtes Erleben" ist .— Man muß sich fragen, ob F. der Philosophie nicht eine Aufgabe zumutet, die nur die Religion erfüllen kann; auch wenn die Philosophie für sich allein nicht letztes Heilswissen sein kann, behält sie im Ganzen des menschlichen Lebens ihre unaufhebbare Bedeutung. de Vries.

Weinhandl, F., Philosophie — Werkzeug und Waffe. Lex.-8° (VIII u. 60 S.) Neumünster 1940, Wachholtz. *M* 2.40. — Die Schrift vereint 5 Vorträge und Abhandlungen des Verf., in denen Gedanken zu verschiedenen philosophischen Fragen meist mehr angedeutet als ausgeführt werden. So kommen zur Sprache: Das Problem der Willensfreiheit, der Begriff der Intuition, das Außen-

weltsproblem. Immer wieder wird die Bedeutung des Gestaltgedankens, der Anschaulichkeit und im besondern der graphischen Darstellung für das philosophische Arbeiten betont; doch auch hier vermißt man die letzte Klarheit darüber, was die Zeichnungen leisten sollen und können. Die bei weitem umfangreichste Abhandlung „Philosophie als Waffe" (31—60) untersucht an Hand schematischer Darstellungen Angriffe französischer und englischer Schriftsteller gegen die deutsche Philosophie, die meist noch der Zeit des Weltkrieges angehören. In diesen Machwerken und Hetzschriften erscheint die deutsche Philosophie als getarntes Werkzeug des „pangermanistischen" Machtwillens. Die Willkürlichkeit dieser Angriffe zeigt W. gut an den Widersprüchen, in die sie sich verwickeln; das einemal ist Hegel der rücksichtslose Philosoph der Gewalt, dann wieder ist es der Abfall von Kant und Hegel, der die deutsche Philosophie entarten ließ. Leider läßt sich W. dazu verleiten, seinerseits in ähnlicher Weise die Philosophie als Waffe zu gebrauchen.

de Vries.

Jaensch, E. R., Das Wahrheitsproblem bei der völkischen Neugestaltung von Wissenschaft und Erziehung (Mann's Pädagog. Magazin 1433). 8° (40 S.) Langensalza 1939, Beyer. *M* 1.—. — In dieser Marburger Universitätsrede wendet sich der inzwischen verstorbene bekannte Psychologe mit bemerkenswerter Schärfe gegen die relativistische Aushöhlung des Wahrheitsbegriffs, die einige in völliger Verkennung deutscher Art aus völkisch-politischen Gründen fordern zu müssen glaubten. Bei diesen Bestrebungen handle es sich um Auflösungserscheinungen, wie sie dem liberalen Menschentypus des verklingenden Zeitalters entsprachen. Das Streben nach objektiver Wahrheit sei aber keineswegs gleichbedeutend mit „Scholastik". (Wenn Scholastik das wäre, wofür J. sie ansieht, — „Begriffsdichtung" — dann wären wir die ersten, die sie ablehnten.) Beachtenswerte Darlegungen über den Unterschied deutscher Wissenschaftsgesinnung von französischer (kartesianischer) und mittelländischer schließen den eindrucksvollen Vortrag ab.

de Vries.

* * *

Moretti Costanzi, T., Pensiero ed essere. 8° (VIII u. 171 S.) Rom 1939, Perrella. *L* 15.—. — Der 1. Teil des Werkes bietet eine gründliche Kritik des Idealismus, vorzüglich des empirischen Idealismus Berkeleys und Humes. Die Gegebenheiten des Bewußtseins verbieten die Einschränkung der Erkenntnis auf die bloßen Erscheinungen oder gedanklichen Inhalte, da diese einerseits nach der Seite des Gegenstandes wirkliche Dinge als Ursachen voraussetzen, anderseits nach der Seite des Subjekts ein erfahrendes und denkendes Ich als substanziellen Träger. Der Idealismus muß entweder mit Kant unfolgerichtig die absolute Geltung des Urteils in einem nicht absoluten Subjekt gründen lassen oder mit Fichte folgerichtig, aber entgegen allen Gegebenheiten der Erfahrung, das denkende Subjekt als absolutes setzen. Rosmini hat gegenüber Kant zwar das Verdienst, wieder auf den überkategorialen Seinsbegriff hingewiesen zu haben, aber da er diesen doch wieder a priori sein läßt, kann auch er den Subjektivismus nicht folgerichtig überwinden. — In diesem 1. Teil vermißt man etwas ein ausführlicheres Eingehen auf den zeitgenössischen italienischen Idealismus. — Der 2. Teil bringt einen positiven Aufbau im Anschluß an Varisco und namentlich an Zambonis Gnoseologie. Die Vorzüge wie die Schwächen dieser Gnoseologie findet man hier

wieder. Ihre Vorzüge: Die Wirklichkeitsnähe, die Betonung der überragenden Bedeutung der inneren Erfahrung, die klare Unterscheidung von Urteil und das Urteil letztlich begründender Wahrnehmung (percezione). Ihre Schwächen, so namentlich die immer noch nicht befriedigend geklärte Unterscheidung von Wesen, Dasein (esistenza) und Akt des Seins (atto di essere). Das letzte Kap. umreißt eine Art noëtischen Gottesbeweis aus der Abhängigkeit unseres Denkens von Dingen, die ihrerseits selbst ein Denken voraussetzen, das letztlich ein schöpferisches Denken sein muß. Der Verf. scheint für diesen Gedankengang eine Vorrangstellung vor allen andern Gottesbeweisen zu beanspruchen, weil nur er ursprünglich zum Gottesbegriff führe, der in den andern Gottesbeweisen bereits vorausgesetzt werde. Indes scheint uns diese Vorzugsstellung nicht einsichtig gemacht zu sein. de Vries.

Calogero, G., La conclusione della filosofia del conoscere 8° (XIII u. 223 S.) Florenz 1938, Le Monnier. *L* 25.—. — Während Carlini und Guzzo den Idealismus Gentiles in der Richtung auf die Transzendenz Gottes weiterzuführen suchen, gehört C. zu jenen Schülern Gentiles, die auch die letzten Spuren metaphysischen und theologischen Denkens aus der Lehre des Meisters ausmerzen und sie zu einem folgerichtigen Immanentismus weiterbilden wollen. (Vgl. über die verschiedenen Strömungen im heutigen italienischen Idealismus die Darlegungen von S. Vanni-Rovighi in RivFilNeoscol 32 [1940] 193—206.) Das vorliegende Buch enthält gesammelte Aufsätze C.s zu Fragen der Methodenlehre aus den Jahren 1925—1935, die zum Teil, wie der zuerst in deutscher Sprache in den Kant-Studien 1934 (286—300) veröffentlichte Vortrag über „Philosophie der Philosophie im heutigen italienischen Denken", neu überarbeitet sind. Die idealistische Grundauffassung, daß jeder Gegenstand Setzung des Denkens ist, wird in diesen Arbeiten fraglos vorausgesetzt. Es handelt sich nur um die folgerichtige Durchführung dieser These. Entgegen Croce und Gentile verteidigt C. mit Entschiedenheit, daß der Idealismus nicht nur jede Metaphysik, sondern auch die Erkenntnislehre (Gnoseologie) unmöglich macht. Zwei Gründe werden in immer neuen Abwandlungen dafür vorgebracht. Der erste ist, daß jede Theorie des Erkennens nur „gedachter Gedanke" ist, nur Inhalt und Erzeugnis des „denkenden Denkens"; darum kann die Theorie niemals für den wirklichen Denkvollzug maßgebend sein. Vom idealistischen Standpunkt des Verf. ist das nur folgerichtig; wenn das Denken nicht Ausdruck vorgegebener Wirklichkeit, sondern freie Setzung des Geistes ist, dann sind natürlich auch das Ich und seine Erkenntnisse als Inhalte des Gedankens nicht Ausdruck des wirklichen Ich und seines wirklichen Erkennens; d. h. die vollkommene Rückkehr des Geistes zu sich selber ist unmöglich, und damit auch alle Erkenntnistheorie; diese ist also in der Tat folgerichtig nur möglich bei realistischer Auffassung des Erkennens. Man muß sich aber fragen, ob die Philosophie der Praxis, die C. beibehalten will, bei Zugrundelegung der idealistischen These in wesentlich besserer Lage ist. Wenn der Gegenstand der Erkenntnis nicht an sich Seiendes ist, sondern zu einem bloßen Bewußtseinsinhalt relativiert wird, ist dann überhaupt noch „absolute Erkenntnis" möglich, was C. zufolge (115) Philosophie doch sein soll? — Mit dem erwähnten Gedankengang verquickt C. einen zweiten Grund gegen die Möglichkeit der Erkenntnislehre, der, wenn er richtig wäre, die Erkenntnislehre nicht nur unter Voraussetzung des Idealismus, son-

dern schlechthin unmöglich machen würde. Jede Erkenntnistheorie setzt dem Erkennen Grenzen; aber gerade dadurch, daß sie die Grenze setzt, bekundet sie, daß die Grenze nicht besteht, daß der Geist also unbegrenzt ist. Diese Begründung scheint darauf zu beruhen, daß die verschiedenen Formen des Erkennens nicht hinreichend unterschieden werden. Gewiß, wenn eine Grenze gesetzt würde, über die hinaus ein Gegenstand für gänzlich *undenkbar* erklärt würde, höbe sich diese Behauptung selber auf, da man das etwa jenseits der Grenze Bestehende gar nicht als undenkbar bezeichnen kann, ohne es zu denken. Aber keineswegs gilt dasselbe, wenn z. B. eine Grenze der *Anschauung* oder der sicheren *Erkennbarkeit des Daseins* von Gegenständen gesetzt wird. — Eine andere Folgerung der idealistischen These ist für C. die Gleichsetzung von Philosophie und Geschichte (der Philosophie): die Geschichte erkennen ist nichts anderes als sie neuschaffen; auch diese These, meint er, könnten Croce und Gentile nicht ganz folgerichtig durchführen. — Der Anhang (147—219) bringt 4 Aufsätze zur Geschichte der Logik, in denen unter verschiedener Rücksicht der im systematischen Teil des Buches behandelte Fragenkreis in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden soll. de Vries.

Wein, H., Die zwei Formen der Erkenntniskritik: BlDPhil 14 (1940/41) 34—54. — Ausgehend vom Stand der neuen Naturwissenschaft und von der Voraussetzung, daß das Verhältnis von Akzidens und Wesenssubstanz überwunden sei, fragt die Abhandlung nach dem philosophischen Sinn der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe „Arbeit" und „Wirkung". Was ist das Beharrliche in einer kausal-gesetzlichen Kette von dynamischen Zuständen? Antwort: „Die Konstante, das Beharrliche im Weltgeschehensfluß ist das Fließen selber, d. h. das beständige kausal-dynamische Hervorgetriebenwerden neuer Energiezustände" (47). Die Konstanz der Kausalbeziehung im Weltzusammenhang „ist selber ein *qualitatives* Moment, das einheitlich allem Weltgeschehen zukommt" (48). Das reale Sein ist ein unteilbarer und unablässig kausal fortbewegter Geschehensfluß. Das einzelne Seiende ist mitsamt seinen Qualitäten als „Arbeit" und „Leistung" aufzufassen und ist durch und durch nur Phase im kausalen Weltprozeß. Es folgen Ausführungen über die Kategorien, die im Begriff des unteilbaren kausal-bewegten Geschehensflusses enthalten sind. — Inhaltlich kommt die Abhandlung auf die Lehre vom πάντα ῥεῖ zurück, die schon oft als widerspruchsvoll nachgewiesen ist; vgl. z. B. *Platon,* Theätet 182, 183, wo erörtert wird, daß von dem „nur Fließenden" überhaupt nichts mehr ausgesagt werden kann, weder: „es ist so oder nicht so", noch selbst: „es *wird* so oder nicht so"; oder *Aristoteles,* Metaphysik IV 8 Ende. Nink.

Häberlin, P., Naturphilosophische Betrachtungen. Eine allgemeine Ontologie. I. Einheit und Vielheit. II. Sein und Werden. gr. 8° (209 u. 188 S.) Zürich 1939 u. 1940, Schweizer Spiegel Verlag. — Dieses Werk nimmt einzelne naturtheoretische Fragen als Anlaß und Beispiele für die Frage nach der Erkenntnis des Seienden als solchen. Es vertritt folgenden Standpunkt: Die Individuen konstituieren völlig lückenlos das *eine* Seiende. Das *eine* Seiende und daher die Einheit selbst ist *in* den Individuen und sonst nirgends. Das wirkliche Ganze steht dem Einzelnen nicht gegenüber, sondern besteht in und mit den Individuen und sonst — ohne sie — nicht. Die Individuen sind nicht Teile oder isolierte Stücke, die

es erst nötig hätten, durch etwas verbunden zu werden, was außer ihnen existierte, sondern sie sind Modi des *einen* Seienden, aber dieses *eine* Seiende je in besonderer Weise. Sie sind in ihrer Einheit das Seiende als solches. Alles Seiende ist ewig, und zwar nicht nur das Seiende im Ganzen, sondern alles Einzelne. Für unsern individuellen gegenständlichen Aspekt mag vielleicht etwas verschwinden, niemals aber hört das, was Individuum ist, auf zu sein. Das Seiende ist lebendig. Leben aber ist das ständige Wechselspiel seiner Modi, das ist der Verkehr der Individuen untereinander, an welchem nichts nicht teilnimmt. Die Einheit des Seienden ist ständig individuell gelebte Einheit. Die jeweilige Gestalt des Seienden in diesem Wandel kann als seine *Wirklichkeit* bezeichnet werden. Die Ewigkeit des Seienden ist ewiges Leben. Der Wandel selbst ist ewig als ständige Bewegung aus einer Möglichkeit zur andern, ohne Erschöpfung dieser Möglichkeiten. — Von dieser Grundlage aus werden behandelt die naturphilosophischen Fragen: Individuum und Organismus, organisches Leben und anorganische Existenz, Fortpflanzung, Vererbung und Variation, Art und Artbildung, der Sinn der phylogenetischen Entwicklung. — Auch für die scholastische Philosophie umschließen die Begriffe: Einheit und Vielheit, Sein und Werden ernste Fragen, die von altersher großes Interesse gefunden haben. Wie nach ihr jedes Einzelding eine logisch-teleologisch aufgebaute Vieleinheit und in unablässiger Entwicklung begriffen ist, so bildet auch die große Welt der Dinge eine sinn- und zweckvoll eingerichtete Einheit, die in ständiger Entwicklung begriffen ist und von Gottt unablässig erhalten und auf ihr Endziel hingeführt wird. Gott und Welt bilden aber nicht *ein* Sein, sondern sind mehrere Seiende, derart, daß das Sein der Welt innerlich abhängig ist von Gott als seiner letzten Ursache und innerlich hingeordnet ist auf Gott als sein letztes Ziel. Das vorliegende Werk vertritt den Standpunkt, daß der Gott des religiösen Glaubens rational nicht erkennbar und Philosophie weder theistisch noch atheistisch noch pantheistisch sei.

Nink.

Lombardi, A., Critica delle metafisiche. 8° (353 S.) Rom 1940, Bardi. *L* 15.—. — Der Verf. will die Unhaltbarkeit abendländischer und orientalischer philosophischer Systeme zeigen, die das *Verhältnis der Welt zu Gott* falsch darstellen. Leider spürt man aber bald, daß seine Kräfte diesem Unternehmen nicht gewachsen sind. Schon die äußere Darbietung und Gliederung des Stoffes ist wenig vertrauenerweckend. Die Kapitel sind überschrieben: Gegen Bruno, gegen Spinoza, gegen Kant, gegen Hegel (dieses Kap. ist bei weitem das umfangreichste), gegen Nâgârjuna, gegen Asanga usw.; die einzelnen Kapitel sind in viele kurze Abschnitte untergeteilt, in denen jeweils eine Einzelthese des betreffenden Systems „widerlegt" wird. Der Verdacht, daß es bei diesem Verfahren nicht zu einem Erfassen der wirklichen Probleme und des eigentlichen, sich erst im Gesamtzusammenhang erschließenden Sinnes der gegnerischen Thesen kommt, bestätigt sich beim Lesen einzelner Kapitel nur zu bald. So vermißt man z. B. in dem Kap. gegen Kant jedes tiefere Verständnis des eigentlichen Anliegens der Kantischen Kritik. Daher ist es nicht zu verwundern, daß die Beurteilung der Einzelthesen am Maßstab eines wenig tief erfaßten Thomismus nicht selten den Fragepunkt verfehlt. Die ganze Art des Buches erinnert an die wenig fruchtbare, heute zum Glück um ihr Ansehen gekommene Art, wie manche Lehrbücher des

vorigen Jahrhunderts die „Absurditäten" halb verstandener Gegner abtaten. de Vries.

Morabito, G., O. M. I., L'idea dell'essere e la trascendenza divina in Suarez e in S. Tommaso: RivFilNeoscol 32 (1940) 367 bis 415. — Gegenüber dem Agnostizismus, der im Sinn der Mehrdeutigkeit (aequivocatio) des Seinsbegriffs jede Ähnlichkeit zwischen Geschöpf und Gott leugnet, wahrt die scholastische Lehre von der Seinsanalogie die Erkennbarkeit Gottes, gegenüber dem Immanentismus aber, der nur einen streng eindeutigen (univoken) Seinsbegriff kennt und daher Gott und die Welt wesentlich auf die gleiche Stufe stellt, wahrt sie die Transzendenz Gottes. Die Analogielehre liegt aber in zwei verschiedenen Formen vor, in der des hl. Thomas und der des Suarez. M. stellt die Frage, welche der beiden Formen Erkennbarkeit und Transzendenz Gottes am besten miteinander vereinige. In der Darlegung der thomistischen Lehre bevorzugt er in auffallender Weise den bekannten Text De ver. q. 2 a. 11, in dem die Analogielehre des Aquinaten gewiß nicht ihre reifste Fassung gefunden hat. Daher tritt die sog. Proportionalitätsanalogie beherrschend in den Vordergrund. Sie erkennt dem Begriff des Seienden nur die unvollkommene „Proportionalitätseinheit" zu und wahrt dadurch aufs beste die göttliche Transzendenz. Suarez dagegen, stark von Skotus beeinflußt, geht von der Einheit des Seinsbegriffes aus, die ihm in der thomistischen Proportionalität nicht hinreichend gewahrt scheint. Der Inhalt des einheitlichen Begriffs des Seienden ist sowohl Gott wie dem Geschöpf innerlich, aber nicht in streng eindeutigem Sinn, weil er Gott in voller Unabhängigkeit, dem Geschöpf aber in Abhängigkeit von Gott zukommt; so kommt Suarez zu einer „analogia attributionis intrinsecae", die Thomas fremd ist. Die Transzendenz Gottes tritt in dieser Lehre längst nicht so klar hervor, da die Analogie nur auf der äußern Beziehung der kausalen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott beruht, während der Unterschied in der innern Seinsstruktur zwischen Gott und dem Geschöpf vernachlässigt wird. Suarez verkennt eben die Akt-Potenz-Struktur des geschöpflichen Seienden. — Daß Thomas die Lehre von der innern Attributionsanalogie der Sache nach nicht kenne, scheint uns schwer vereinbar zu sein mit dem, was er S. th. 1 q. 13 a. 5 f. lehrt. Die Proportionalität allein würde ja auch von der kausalen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott absehen; diese aber ist, wie M. selbst betont, unbedingt notwendig, um überhaupt zur Erkenntnis Gottes und seiner wesentlichen Seinsüberlegenheit zu gelangen. Tatsächlich dürften die beiden Analogiearten nicht eigentlich zwei verschiedene Analogien als vielmehr zwei aufs engste miteinander zusammenhängende Seiten der einen Seinsanalogie sein. Es ist ja gerade die mit der Kontingenz gegebene metaphysische Akt-Potenz-Struktur des innerweltlichen Seienden, die dieses als verursacht erweist, und zwar als verursacht letztlich von einer ersten Ursache, der das Sein aus sich und daher in innerlich anderer Weise, nämlich als in sich subsistierendes Sein, zukommt. So vollendet sich der Gedanke der Attributionsanalogie notwendig in dem der Proportionalitätsanalogie. Daß Suarez die letztere nicht kennt, ist ohne Zweifel ein großer Mangel. Er ist wohl letztlich darin begründet, daß er in seiner Metaphysik von einem „ens ut sic" ausgeht, das nicht den Begriff des „Seienden" mit seiner innern Struktur („etwas", dem „Sein" zukommt), sondern im Grunde das bloße strukturlose „Etwas" bedeutet (die „res" des hl. Thomas als die allgemeinste quidditas). de Vries.

Schuler, B., O. F. M., Der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis oder Erweis Gottes aus unsern Vorstellungen: Wiss-Weish 8 (1941) 37—53. — Die Abhandlung, deren abstrakter, oft eigenwilliger Denkstil an Driesch erinnert, will einen neuartigen Erweis des Daseins Gottes geben. Ausgangspunkt sollen nur die eigenen Vorstellungen sein, bei denen es dahingestellt bleibt, ob sie realistisch oder idealistisch zu deuten sind. Jeder uns bewußt gegebene Gegenstand zeigt Einheit und Vielheit in eins zusammengebunden, ist also nicht-einfach. Das Nicht-Einfache setzt aber das Einfache als der Natur nach früheres Prinzip voraus, und das Einfache muß unendlich und kann darum nur eines sein. Auch unser Ich erleben wir als nicht-einfach. Der letzte Seinsgrund ist also sowohl den Gegenständen wie unserm Ich gegenüber transzendent, er ist das Urprinzip alles endlichen Seins, der Schöpfer aller Dinge, Gott. — Der Gedankengang erinnert an den Gottesbeweis aus den Seinsstufen; in dieser Richtung weitergeführt, kann er gewiß zu einem vollgültigen Beweis werden. Wie er vorliegt, erheben sich zwei Bedenken: 1. Enthält er nicht einen logischen Sprung aus der bloßen Denkordnung in die Seinsordnung, wenn er von bloßen Vorstellungen aus auf das wirkliche Dasein Gottes schließen will? 2. Es wird nicht klar ersichtlich, mit welchem Recht auf ein transzendentes, in sich subsistierendes einfaches Prinzip geschlossen wird. Würde nicht dem Satz von der Priorität des Einfachen vor dem Nicht-Einfachen schon durch die Annahme einfacher, den Dingen selbst immanenter Seinsprinzipien Genüge geschehen? (Als nicht in sich subsistierend brauchten diese auch nicht unendlich zu sein.) Daß eine reine, den Dingen transzendente Verwirklichung der „einfachen Merkmale" notwendig ist, dürfte wohl ohne Zuhilfenahme des Kausalprinzips nicht erweisbar sein. — Bemerkenswert (bei einem Schüler des Skotus) ist der Satz: Wenn Gott auch nur eine einzige Eigenschaft, etwa das Sein, mit andern, endlichen Wesen gemeinsam hätte, so daß sie ihm im gleichen Sinn (univok) zugeschrieben werden könnte wie diesen, so wäre er eben dadurch nicht-einfach, endlich (50). de Vries.

Borgmann, P., O. F. M., Seiender oder werdender Gott? (Aus: E. Schlund, Theologische Gegenwartsfragen 63—81). — Der Entwicklungs-Pantheismus nimmt einen „werdenden Gott" an, d. h. ein Absolutes, das in einer endlosen Reihe zeitlich sich folgender, wesentlich gleichartiger Entwicklungsstufen, also in einer „akzidentell geordneten Reihe" besteht. B. will die Unhaltbarkeit dieser Auffassung zeigen, und zwar ohne Verwendung des von vielen nicht als einsichtig anerkannten Kausalprinzips (vgl. B.s frühere Arbeiten, bespr. in Schol 13 [1938] 457 f.). Er bringt zwei Beweisformen. Die erste geht davon aus, daß jeder zeitliche Vorgang *notwendig* von einem relativ zu ihm beharrenden Seienden abhängig ist, daß er also nicht nur in einer akzidentell geordneten Reihe (wesentlich gleichartiger, zeitlich sich folgender Glieder), sondern notwendig auch in einer wesentlich geordneten Reihe (einander untergeordneter, zusammenbestehender Glieder) steht; in einer wesentlich geordneten Reihe kann es aber keinen Fortgang ins Unendliche geben; so muß schließlich ein absolut beharrendes, ewiges Seiendes angenommen werden. Da aber, wie B. meint, der Satz von der notwendigen Abhängigkeit alles Zeitlichen ähnlich wie das Kausalprinzip Widerspruch finden werde, versucht er im Anschluß an Scotus eine zweite Beweisform, die nur die *Möglichkeit* einer solchen Abhängigkeit zugrunde legt; diese Möglichkeit steht

aus der Erfahrungswirklichkeit fest: tatsächlich gründen unsere wechselnden Akte in dem relativ zu ihnen beharrenden Ich. Ist nun das relativ Beharrende seinerseits noch zeitlich, so besteht wiederum die Möglichkeit, daß es in einem wesentlich noch mehr Beharrenden gründet. Es entsteht also wieder eine wesentlich geordnete Reihe, in der notwendig ein erstes, unbedingtes Glied anzunehmen ist. So steht zunächst die *Möglichkeit* eines ewigen, absolut beharrenden Seienden fest. Ist dieses aber möglich, so hat es auch notwendig *Dasein,* da das Absolute nicht als bloß möglich gedacht werden kann. — Bei der zweiten, nicht in allen Einzelheiten ausgeführten Beweisform wünschte man allerdings genauer begründet zu sehen, mit welchem Recht von der in einem *Einzelfall* erkannten Möglichkeit der Abhängigkeit auf die Möglichkeit der Abhängigkeit *alles* Zeitlichen geschlossen werde. Könnte man nicht auf ähnliche Weise auch schließen: Dieses Seiende ist abhängig; also kann Seiendes abhängig sein; also kann alles Seiende abhängig sein? Der Ausgang von der bloßen Einzeltatsache kann nicht genügen. Zum mindesten müßte eingesehen werden: Bei allem zeitlichen Geschehen *als solchen* besteht (notwendig) die Möglichkeit der Abhängigkeit. Dann würde die zweite Beweisform sich aber nicht mehr so wesentlich von der ersten unterscheiden. de Vries.

* * *

Maritain, J., Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. 8° (267 S.) Paris 1939, Desclée. *Fr* 16.—. — Die 4 unter dem genannten Buchtitel lose zusammengefaßten Einzelabhandlungen, denen als Anhang ein kurzer Aufsatz über „Intuition und Verbegrifflichung im Hinblick auf Bergsons Intuition der Dauer" beigegeben ist, wollen nach verschiedenen Richtungen Ergänzungen zu des Verf.s bekanntem Werk „Les degrés du savoir" bieten. Die 1. Abhandlung beschäftigt sich mit der Psychoanalyse Freuds, ihrer Methode, ihrer Psychologie und Philosophie. Die Psychoanalyse beruht auf einer Philosophie, die das Geistige im Menschen leugnet; sie verwechselt das Triebleben — und auch von diesem nur einen Ausschnitt — mit dem ganzen menschlichen Seelenleben und vergißt, daß auch das Triebleben im Menschen ein menschliches, nicht ein tierisches ist. — Die 2. Abhandlung „Zeichen und Symbol" bringt zunächst im Anschluß an die Logik des Johannes a. S. Thoma eine Theorie des Zeichens; bemerkenswert ist die Lehre vom Enthaltensein des Bezeichneten im Zeichen „in anderer Seinsweise"; weitere Klärung wäre hier erwünscht. Die Abhandlung geht dann auf das magische Zeichen über. Der Primitive, dessen Vernunft noch ganz unter der Herrschaft der Einbildungskraft steht, neigt dazu, das Bezeichnete im Zeichen physisch gegenwärtig zu denken (vgl. Götzendienst); vor allem schreibt er gern dem Zeichen eine eigene (nicht bloß instrumentale) Kraft zu, das Bezeichnete tatsächlich zu wirken. — Die 3. Abhandlung ist ein Vortrag, den M. auf der Tagung für Religionspsychologie in Avon-Fontainebleau (1938) (vgl. Schol 15 [1940] 316 f.) über das Thema „Natürliche mystische Erfahrung" gehalten hat. Das philosophische Denken kann in seiner Vollendung zu einer Art natürlicher Kontemplation führen; doch ist diese keine mystische Erfahrung, weil sie im Bereich des abstrakten Denkens bleibt und nicht zu einer verkostenden Gotteinigung wird. Dagegen sieht M. eine Art natürlicher mystischer Erfahrung im indischen Yoga. Im Akt der Abwendung von allen Sinnesgegebenheiten erfährt die Seele

in tieferer Weise ihr eigenes Sein. Da diese Erfahrung leer bleibt und nicht zu einer Intuition des Wesens der Seele wird, kann dieses Sein in der nachträglichen Reflexion mit dem absoluten Sein gleichgesetzt werden. Man fragt sich freilich, inwiefern diese Erfahrung dann noch mit Recht „mystisch" heißen könne. — Die 4. Abhandlung, eine Erweiterung von M.s Vortrag auf dem Thomistenkongreß 1936 (vgl. Schol 13 [1938] 97 f.), hat zum Gegenstand „Wissenschaft und Philosophie". M. macht sich in weitgehendem Maß die von der sog. Wiener Schule vertretene Auffassung der mathematisch-physikalischen Wissenschaft zueigen, wenn er auch selbstverständlich die positivistische Leugnung der Metaphysik als Wissenschaft scharf abweist. Aber ist die positivistische Wissenschaftslehre tatsächlich durchführbar, oder ist nicht eine Wissenschaft, die in dieser Weise der bloßen sinnlichen Erfahrung ausgeliefert wird, rettungslos dem Relativismus verfallen? (Vgl. unsere Bespr. von Ed. May, Am Abgrund des Relativismus oben S. 394 ff.). — Es mag wohl eine Auswirkung der völligen Trennung der empirischen Wissenschaft von der Philosophie und ihrer damit gegebenen Unterbewertung sein, daß M. selbst in seinen Untersuchungen die empirische Forschung etwas zu kurz kommen läßt. Gewiß sind seine Darlegungen stets geistvoll und anregend, aber man hat doch zuweilen den Eindruck, daß die begrifflichen Schemata durch eine nähere Fühlung mit der Erfahrungswirklichkeit an Seinsgehalt gewinnen würden. de Vries.

Molitor, A., Zur neupositivistischen Philosophie der Mathematik: PhJb 53 (1940) 427—436; 54 (1941) 54—70, 214—228. — Aus der heutigen Literatur über die Philosophie der Mathematik werden drei Namen herausgegriffen. Zunächst wird der Nachweis erbracht, daß Wesen und Ursprung des Prinzips der „vollständigen Induktion" oder des Schlusses von n auf n+1, das in der Mathematik eine bedeutende Rolle spielt, „durch die Entwicklungen Wittgensteins der völligen Aufklärung kaum näher gebracht" (436) worden sind. Der zweite Teil untersucht die logizistische Grundlegung der Mathematik durch Hans Hahn, nach der das Denken überhaupt erst durch die Sprache entsteht und weiter nichts vermag, als Gesagtes tautologisch umzuformen. Das gilt auch von den Sätzen der Mathematik. Neue Erkenntnisse können auf diese Weise erzielt werden, insofern wir nicht auf den ersten Blick übersehen, was wir alles mit unseren Sätzen behaupten. Das einzige Kriterium für die mathematische Existenz ist die Widerspruchsfreiheit, die Wahrheit der Sätze besteht allein in ihrer Bewährung durch die Beobachtung. Der Darlegung dieser Lehre folgt die Widerlegung durch M. Schließlich wird noch Mannourys Philosophie der Mathematik behandelt. Dieser nimmt eine unklare Mittelstellung ein zwischen dem Intuitionismus Brouwers und dem Neupositivismus der Wiener Schule. — Die Darlegungen des Verf. hätten bedeutend gewonnen, wenn die berichteten einzelnen Behauptungen in einen größeren Zusammenhang gestellt worden wären. So wäre eine noch tiefergehende Durchdringung der Fragen ermöglicht worden. Die Arbeit setzt die Kenntnis der heutigen Darstellungen zur Philosophie der Mathematik und der neupositivistischen Denkhaltung voraus. Junk.

Mercier, A., Logik und Erfahrung in der exakten Naturwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Physik. 8° (62 S.) Bern 1941, Francke. *Fr* 2.80; *M* 1.80. — Ziel dieser kleinen Schrift ist, die Methodik der exakten Naturwissenschaft aufzuzei-

gen. Unter dieser Wissenschaft wird verstanden „das exakte Studium der Naturerscheinungen, d. h. der menschlichen Erlebnisse durch Empfindungen, am häufigsten durch das Sehen" (7). Da die Wissenschaft erklären will, „d. h. den Vorschlag einer Konstruktion machen, nach welcher das, was geschah und konstatiert worden ist, im Prinzip wieder geschehen könnte" (9), bedarf es der Theorie, in der die katalogisierten Erfahrungstatsachen mit der Logik verknüpft werden. Für eine solche Theorie fordert M. einen axiomatischen Aufbau, der der axiomatischen Methode der Mathematik nachgebildet ist. Aus vorangestellten Definitionen, Postulaten, Axiomen, die mit den experimentellen Befunden in Verbindung zu bringen sind, werden deduktiv Schlüsse abgeleitet, die an der Erfahrung verifiziert werden können. Für die Definitionen, Postulate und Axiome wird lediglich Widerspruchsfreiheit verlangt. Kurz wird zum Schluß des Büchleins zur Erläuterung der axiomatische Aufbau eines Teiles der Physik skizziert. — Die Darstellung entspricht dem wirklichen Vorangehen der theoretischen Physik von heute. Sie bleibt auch in der positivistischen Grundhaltung befangen, der diese Methode entspringt. Wir können darum aus der Abhandlung nichts darüber erfahren, wieweit die physikalische Wissenschaft uns über die Naturwirklichkeit Kenntnis bringt.

Junk.

* * *

Schaller, H., Die europäische Kulturphilosophie (Kulturgeschichte Europas 6). gr. 8° (130 S.) München 1940, Reinhardt. *M* 5.80. — Dieses sorgfältig gearbeitete Buch bietet einen Überblick über die moderne Geistes- und Kulturgeschichte von kulturphilosophischer Sicht aus. Während die moderne Geschichtswissenschaft in der Renaissance ihren Ursprung hat, wird seit 1700 die Frage der Geschichtsphilosophie von allen großen Denkern immer wieder gestellt, besonders von den deutschen Klassikern und Romantikern und den Geschichtsforschern. Darüber hinaus fragt das Buch nach dem Sinn der Kultur und ihrer Entwicklung. Woher und warum brechen gerade in dieser Landschaft, bei diesem Volke, zu dieser Zeit die schöpferischen Trieb- und Bildungskräfte hervor? Wie kommt es, daß die Entwicklung hier so rasch vor sich geht, in fortwährendem Wandel der Formen, während sie dort völlig ruht, so daß wir heute Völker auf fast allen Entwicklungsstufen der Kultur antreffen? Um dies zu erklären, reicht die rein morphologische Betrachtungsweise nicht aus, sondern Menschen und Zeitalter unterscheiden sich vor allem im Kulturethos und Wertleben. Am meisten aber wird die Kultur der Völker durch die *Religion* bestimmt, die ihr Innerstes und darum auch ihr Denken und Handeln beherrscht. Im Grunde sind es ganz wenige große Genien, die die Menschheit wirklich über sich selbst erhoben und das göttliche Ebenbild in ihr erstrahlen lassen. Hohes Verständnis findet die mittelalterliche Kunst: „Über die Größe, Feierlichkeit und innere Erbauung der großen mittelalterlichen Bauten werden wir nie hinaus kommen. Ihre Tiefe ergreift uns immer wieder von neuem, und die Innigkeit und kindliche Gläubigkeit mittelalterlicher Kunst erhebt sie weit über alle bloße Kunst" (124).

Nink.

Breysig, K., Gestaltungen des Entwicklungsgedankens. 8° (XVI u. 223 S.) Berlin 1940, de Gruyter. *M* 8.—. — Der hochangesehene greise Geschichtsphilosoph und Vertreter des Entwicklungsgedankens in der Menschheitsgeschichte, den er in zahlreichen

Werken dargelegt hat, führt hier die Theorien einiger bedeutender Geschichtsphilosophen aus alter und neuer Zeit vor. Das 1. Buch beschäftigt sich mit den Glaubensformern; nach den Sumerern werden Lactantius, Augustinus, Bossuet behandelt. Das 2. Buch bringt von Philosophen Kant und Hegel, das 3. von Gesellschaftsformern Saint-Simon, Comte und Marx. Jeder Zeile merkt man den Altmeister an, souverän, fast ohne Angabe von Quellen und Literatur, greift er die Wesensstücke heraus, deckt Vorzüge und Schwächen auf, arbeitet die Bedeutung der Einzellehren heraus. Auf welchem weltanschaulichen Standpunkt er steht, ist an Hand des Buches nicht festzustellen, nur die Kritik des 1. Buches ergibt, daß er das Christentum, vielleicht auch den Theismus ablehnt, insofern er auf eine aus deren Wahrheiten sich ergebende Geschichtsphilosophie nicht viel zu geben scheint. Sonst wäre der bittere, vorwurfsvolle Scheltton und die beißende Verachtung, mit der die, freilich düstere und einseitige, Sinndeutung des genialen Kirchenvaters abgetan wird, nicht zu verstehen. Ein überzeugter Gläubiger und folgerichtiger Christ kann die pessimistische Wertung der großen Weltreiche, wie sie Augustinus aus der Ewigkeitsschau gibt, verstehen, Br. unternimmt überhaupt keinen Versuch, die düstere Schilderung der Wirklichkeit von Augustins Sünden-, Gnaden- und Erlösungsauffassung her zu würdigen und zu entschuldigen. Lactantius kommt entschieden besser weg. Freilich spart der Verf. auch nicht mit der Kritik an den Neueren, vor allem an Kant und Marx, sowie an Comte; am besten kommen, scheint es, Saint-Simon und Hegel weg. Gelehrten, Forschern mit selbständigem, ausgereiftem, kritischem Urteil und historischem Fachwissen gibt das geistvolle Werk Anregung, sei es zu Zuspruch, sei es zu Widerspruch. Jansen.

Delp, A., S. J., Weltgeschichte und Heilsgeschichte: StimmZeit 138 (1940/41) 245—254. — Die Rückbesinnung auf die Endlichkeit des Menschen in der Philosophie unserer Tage hat auch seine Geschichtlichkeit neu gesichtet. Doch kam es dabei zu einer Verkrampfung in die Endlichkeit, so daß die übergeschichtliche Seite des Menschen verschwinden mußte. Hier setzt D.s Arbeit ein, indem sie einerseits mit der Geschichtlichkeit des Menschen ernst macht und anderseits seine übergeschichtliche Vollendung, sein Heil, zur Geltung bringt. Beide fallen weder in eins, noch klaffen sie restlos auseinander; vielmehr bilden sie ein gespanntes Zugleich. Geschichte ist die Daseinsweise der innerweltlichen Wirklichkeit; ihr Sinn ist die kreatürliche Darstellung Gottes oder die Bildlichkeit durch Verwirklichung der von Gott begründeten allgemeinen Ordnungen; ihr Träger sind die organischen Gliederungen des Menschheitsganzen, vorab die Völker und Staaten. Damit ist schon klar, daß die Geschichte nicht letzter Ort des Heiles sein kann; denn dieses geht den Einzelnen an und greift als Begegnung mit Gott über die Geschichte hinaus. Von hier aus gesehen, ruft die Geschichte in ständig neuen Situationen eine doppelte Entscheidung des Menschen an: seine geschichtsimmanente Entscheidung zur Meisterung der jeweiligen innerweltlichen Lage und seine geschichtstranszendente Entscheidung zur ethischen Treue vor Gott. So wird die Geschichte zum Ort der Bewährung des Menschen, auch bezüglich seines Heiles; die geschichtlichen Situationen bedeuten für ihn Möglichkeiten, sein Heil zu wirken. Selbst die Gottesunmittelbarkeit der übernatürlichen Ordnung in Christus befreit ihn nicht von der Last der Geschichte. Denn durch die

Menschwerdung hat sich die Gnadenordnung in die geschichtliche Daseinsweise eingefügt. Die Geschichte verliert ihre alte Zuständigkeit nicht, sondern wird sogar erweitert, indem sie auch die übernatürliche Heilsgeschichte umfaßt. Sie wird zum Raum der Gottesbegegnung durch Anschluß an Christus, weil der Wille zur geschichtlichen Verantwortung mit zu den Voraussetzungen auch des übernatürlichen Heiles gehört. Der Mensch soll in der Geschichte sein Heil wirken, und er kann es auch jederzeit darin wirken, im äußersten Fall wenigstens um den Preis seines geschichtlichen Untergangs. — D.s Darlegungen sind aus lebendigem Mitvollzug heutigen Geschichtsverstehens und aus echt christlicher Haltung zugleich geschrieben. Der von ihm entworfene Rahmen bietet einen wertvollen Ansatz zur Bewältigung der hier schwebenden Fragen, besonders auch zur Durchleuchtung der vielgestaltigen Besonderungen des geschichtlichen Lebens. Lotz.

Andersen, W., Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie (Beitr. z. Förderung christl. Theol. 42/1) gr. 8° (217 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. *M* 5.50. — Der Höhepunkt des Einflusses der Existenzphilosophie auf das philosophische und theologische Denken der Zeit ist überschritten, und das Bild ihres Werdens und Einwirkens hebt sich allmählich schärfer und klarer ab. Die vorliegende Arbeit sucht dem Verständnis des von Philosophen und Theologen verwandten außerordentlich unbestimmten Begriffs des existenziellen Denkens näher zu kommen. Ausgehend von Kierkegaards Existenzbegriff zeigt sie, wie der von ihm herrührende Anstoß in der neueren Philosophie und Theologie zur Auswirkung gekommen ist. Am stärksten hat Karl Jaspers Kierkegaardsche Gedankengänge für seine Philosophie benutzt. Auch Heidegger hat von Kierkegaard gelernt. Griesebachs Gegensatz gegen die idealistische Systematik deckt sich weithin mit Kierkegaards Kritik an Hegel. Von den Theologen, bei denen der Begriff der Existenz eine wesentliche Rolle spielt, werden besonders behandelt Robert Winkler, Emanuel Hirsch, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Karl Heim, Friedrich Gogarten und Karl Barth. Der letzte Teil der Arbeit gibt eine kritische Beurteilung der verschiedenen Existenzverständnisse von protestantisch-theologischem Standpunkt aus; der katholische Standpunkt wird abgelehnt. An dem Wort Gottes, dessen Inhalt Jesus Christus ist, werden die verschiedenen Existenzverständnisse geprüft und gemessen. Den Schluß bildet ein Aufriß eines christlich-theologischen Existenzverständnisses und eines christlich-theologischen Denkens. Weder die gegebene Wirklichkeit oder das geschichtliche Sein, noch die Doppelheit von Geschichte und Offenbarung, sondern das Wort Gottes als Gesetz und Evangelium, als das unsere natürliche Existenz bestimmende Gesetz Gottes und als Gottes ewiges gnädiges Wort in Jesus Christus ist Erkenntnis- und Ermöglichungsprinzip der eigentlichen Existenz. — Das Buch hat die Hauptmotive der Existenzphilosophie und die Grundlinien ihrer Einwirkung auf theologische Richtungen der Gegenwart klar und übersichtlich gezeichnet. Mit Recht sieht es die zeit- und situationsbedingte Werbekraft dieser philosophischen Richtung darin, daß in der Zeit einer alle Gebiete erfassenden Krisis die Meinung entstehen konnte, die Existenzwirklichkeit biete einen festen Halt und einen neuen Ansatzpunkt für das Denken und für den Glauben. Nink.

van der Leeuw, G., Der Mensch und die Religion. Anthropologischer Versuch (Philosophia universalis 2). gr. 8° (200 S.) Basel 1941, Haus zum Falken. *M* 6.—. — Das Buch will ein zwar „recht bescheidener, aber ... entschiedener Versuch" sein, den „ersten und ursprünglichen Einigungspunkt der Wahrheit" in der Anthropologie, d. h. in der Rede vom Menschen, „wieder zu entdecken" (10). Was geboten wird, ist im wesentlichen eine Phänomenologie der religiösen Existenz des Menschen. Es geht um die beiden Fragen: Wie erscheint der Mensch sich selbst in seiner Stellung zur Welt und zu Gott? (1. Teil), und: Wie stellt sich Gott im religiösen Erleben des Menschen dar? (2. Teil). Von der Frage nach der Wahrheit der religiösen Überzeugungen wird abgesehen. Die gebotene Phänomenologie der Religion baut auf zwei Voraussetzungen auf, 1. auf der religionsgeschichtlichen Auffassung, daß alle Erscheinungen des religiösen Lebens bei den verschiedenen Völkern und Kulturen als gleichwertig, d. h. als gleich ursprünglich und gleich gültig zu nehmen sind, und 2. auf der philosophisch-theologischen Überzeugung, daß die Erscheinungen des religiösen Lebens am treffendsten mit den Kategorien der Existenzialphilosophie (hauptsächlich Jaspersscher Prägung) und der dialektischen Theologie zu interpretieren sind. Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Voraussetzungen vermißt man allerdings. Manche christliche Begriffe, wie Erlösung, Schuld, Gewissen, werden entsprechend den Voraussetzungen des Verf. umgedeutet.

Naumann.

## 4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Barthel, E., Die Erde als Grundkörper der Welt. 8° (64 S.) Erfurt 1940, Ebertin. *M* 2.70; geb. *M* 3.60. — Die Broschüre setzt sich zum Ziel, eine neue Kosmologie zu begründen, durch die so ungefähr alle Anschauungen der heutigen Wissenschaft über Welt und Erde über den Haufen geworfen werden. Die Erde soll nicht ein Stäubchen sein in einem riesigen Weltenraum. Sonne und Erde sind die Körper von kosmischen Ausmaßen, der „ganze Fixsternhimmel ist ein optisches Strahlungsphänomen, dessen Ursache die strahlende Sonne und dessen Mitbedingung der Kristall des Weltraumes ist" (57). Seine phantastischen Ansichten legt B. in 64 Thesen dar, die mit den notwendigen Anmerkungen, Erklärungen, Zusätzen usw. versehen sind. Den Abschluß bilden eine biographische und eine bibliographische Notiz, die über die „Begabung und Leistung" (64) des allgemein verkannten Verf. unterrichten. Wenn ein Beweis für die 64 Behauptungen überhaupt versucht wird, ist er nichts weniger als überzeugend. Geradezu abstoßend wirken in einer Schrift, die wissenschaftlich sein will, die gehäuften und abwechslungsreichen Beschimpfungen, mit denen alle Andersdenkenden, das sind hier fast alle ernsten Naturwissenschaftler und -philosophen, bedacht werden. Ohne es zu wollen, spricht sich der Verf. selbst das Urteil: „Die Philosophen der Natur sitzen nicht dort, wo die größte Reklame sitzt" (53), wir fügen hinzu, besonders nicht da, wo die Reklame dazu noch in so streitbarer Weise betrieben wird.

Junk.

Janssen, O., Zeit und Gegenwart. Eine Untersuchung zum Problem der Zeit: PhJb 54 (1941) 10—53. — Der Verf. legt seine Gedanken in einer eigenwilligen, das Verständnis leider erschwe-

renden Sprache vor. Wie es scheint, soll der Artikel die Zeit von der Gegenwart her verstehen lehren. Gemeint ist die eine ideelle und unabänderliche Zeit, in der die Dinge und Veränderungen da sind. Der Gegenwart wird eine gewisse Breite zugesprochen, in der eine wenn auch noch so kurz bemessene Veränderung möglich ist, so daß unter Gegenwart die Präsenzzeit der Veränderung zu verstehen ist und nicht etwa eine punktförmige, unausgedehnte Zeitlichkeit. Die Zeit selber darf nicht wieder zeitlich aufgefaßt und so verzeitlicht werden. „Nicht die Zeitlichkeit sehen wir ‚dahinfließen', sondern nur ein *Etwas* im Sofern seiner Zeitlichkeit" (21). Die Vergangenheit ist nur zu verstehen mit Rücksicht auf ihre einstige Gegenwart, wobei der Zeitlichkeit das Nacheinander nicht wesentlich sein soll. — Die Überlegungen und Analysen des Aufsatzes betreffen nicht, wie es nach den einführenden Bemerkungen scheinen möchte, die *eine* abstrakte Zeit, in der alle Dinge und Veränderungen ihre zeitliche Dauer haben, oder das Zeitschema, in das sich die Dinge nach ihrer zeitlichen Dauer einordnen lassen. Sie können sinnvoll nur verstanden werden von der den einzelnen Dingen zukommenden konkreten, inneren Zeit oder vielleicht auch von der erlebten Zeit. Eine klarere Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von Zeit wäre gewiß von Vorteil gewesen. Durch den Hinweis auf die Präsenzzeit der Veränderung wird der „Unsinn einer punktuellen Gegenwart" (50) nicht widerlegt, wie der Verf. glaubt. Es wird ja nicht behauptet, die Gegenwart werde als unausgedehnter Zeitteil erlebt oder die Zeit setze sich aus solchen Teilen zusammen oder auch ein Zeitpunkt sei überhaupt ein Teil der Zeit. Das punktförmige Jetzt bedeutet nur einen idealen Schnitt in der stetigen Zeit, wie auch der Punkt einen solchen Schnitt in der kontinuierlichen Linie darstellt.

Junk.

Driesch, H., Biologische Probleme höherer Ordnung (Bios 11). gr. 8° (VI u. 82 S.) Leipzig 1941, Barth. *M* 4.80. — Als biologische Probleme höherer Ordnung werden die Fragen betrachtet, die über den wissenschaftlichen Nachweis der Autonomie des Lebens aller Mechanistik gegenüber hinausgehen. Diesen Beweis endgültig geliefert zu haben, ist der Verf. überzeugt; das ist kein noch zu lösendes Problem mehr. Trotzdem werden in den beiden Abschnitten: „Zum Problem Freiheit" (Indeterminismus) und „Der Begriff Mechanismus und sein Gegenstück" die wissenschaftlichen Beweise für die Autonomie erörtert. Das „Höhere" liegt hier darin, daß der Unterschied zwischen belebtem und nicht-belebtem Geschehen auf eine begriffliche Gegensätzlichkeit beider Geschehensarten zurückgeführt wird: im Problem der Freiheit auf den Gegensatz zwischen determiniertem und indeterminiertem Geschehen. Das nicht organische ist determiniert, das organische hat stets einen bestimmten Spielraum der Betätigung, den der Verf. Freiheit nennt. In dem anderen Abschnitt wird derselbe Unterschied zurückgeführt auf die begriffliche Gegensätzlichkeit zwischen „merogenem" und „hologenem" Wirken. (An anderer Stelle gebraucht der Verf. die geläufigere Formel: in nichtbelebten Körpern sind die Teile vor dem Ganzen, in den belebten ist das Ganze vor den Teilen.) — Eigentliche höhere Probleme sind solche Einzelfragen, die dem Biologen als Biologen sich darbieten, ja manchmal aufdrängen, die aber meist nicht beachtet oder der „Metaphysik" zugewiesen werden. Solche gibt es natürlich nur für den Vitalisten, von den Mechanisten oder gar Materialisten werden diese höheren

Probleme als Zufall oder Epiphaenomene abgetan. Die wichtigsten sind folgende: Die Art und Weise, wie im Lebewesen das „andere Agens" (Entelechie) in das Getriebe der Materie eingreift. Eine letzte Entscheidung, meint der Verf., stehe da noch aus. Nach unserer Meinung kann diese Frage durch die aristotelische Lehre von der substantiellen Konstitution aus Potenz und Akt als gelöst bezeichnet werden. Eine weitere Frage höherer Ordnung ist die: „wie *ein* Ganzes sich einerseits in viele ihm gleiche Ganze, andererseits in untergeordnete Teilganze aufspalten kann". (Hier gibt die Annahme einer zum Wesen der Einzelentelechien gehörenden Pluripotentialität eine hinreichende Erklärung, wenigstens eine vorläufige.) Eine dritte Frage ist die, ob *eine* einzige nichtmechanische Wesenheit zum Verständnis des organischen Getriebes genügt oder ob ein eigenes „Ego-wesen" angenommen werden muß. (Die Frage nach der simplicitas essentialis animae.) Dann ist da die Frage des *Todes*, und damit zusammenhängend die nach der Permanenz des Ego-wesens. Auch dieses Problem scheint dem Verf. noch nicht endgültig geklärt; aber er hält es, besonders auf parapsychologischem Gebiet, für prinzipiell lösbar. Beim Problem der Freiheit, dem letzten der Reihe, ist der Verf. schließlich doch geneigt, alles unter-menschliche Geschehen als determiniert zu betrachten. Der einzige Fall nämlich, wo man zweifeln könnte, bei den sog. „aequifinalen Regulationen", wo das nämliche Ziel auf verschiedenen Wegen erreicht wird, „ist es doch das Naheliegende, einfach anzunehmen, daß hier verschiedene Bedingungen, etwa im Ernährungszustand, Alter usw. vorliegen, die wir zur Zeit nicht kennen, die aber ... die verschiedenen Wege der Regulation eindeutig bestimmen. In diesem Fall wäre die einzige Stelle, wo das Problem der Freiheit auftritt, die Willensfreiheit. Daß das Problem auch hier ungelöst ist, wissen wir". Der Verf. käme hier wohl weiter, wenn er zugeben würde, daß auch das, was wir in uns erleben, (daß wir uns frei *„fühlen"*, ist nach dem Verf. evident) als Wirklichkeit reflex erkannt werden kann. — Die Schrift führt gut in die Philosophie des Verf. ein und setzt die Kenntnis früherer ausführlicherer Werke nicht voraus, wie D. selbst betont. Frank.

v. Uexküll, J., Bedeutungslehre (Bios 10). gr. 8° (62 S.) Leipzig 1940, Barth. *M* 4.20. — Der Verf. behandelt hier zusammenfassend sein Lieblingsthema, die Symphonie der Natur unter dem ihm eigentümlichen Bild einer kunstvollen musikalischen Komposition. In einer mehr bildfreien wissenschaftlichen Form ausgedrückt, ist es die alle Dinge der Natur umfassende finale, meist zweckhafte Bezogenheit aufeinander. Den Begriff „Bedeutung" erklärt er so: Ein Schotterstein der Landstraße dient dem Fuß des Wanderers als Stützpunkt; er hat eine Bedeutung (Sinn, Zweck, Wert) für die Aufgabe der Landstraße, er hat einen Straßenton. Werfe ich den Stein auf einen mich anfallenden Hund, so erhält er einen neuen „Ton", den Wurfton. Übertragen auf die Naturdinge, zeigt es sich, daß es da keinen einzigen beziehungslosen „Gegenstand" gibt, alle sind Bedeutungsträger für irgend ein Subjekt. Alle Bedeutungsträger (Wertträger) sind geeignet und bestimmt, von einem Subjekt ver-wertet, verbraucht zu werden. „Wäre nicht die Blume bienenhaft, und wäre nicht die Biene blumenhaft, der Einklang könnte nie gelingen." Aber auch: „Wär' nicht die Sonne augenhaft, an keinem Himmel könnte sie erstrahlen." In mancherlei Ausdrücken, sämtlich dem Gebiet der Musik entnommen, wird das zu einer „Kompositionslehre" der Natur ver-

arbeitet: „Wie bei der Komposition eines Duetts die beiden Stimmen, Note für Note, Punkt für Punkt, zueinander komponiert sein müssen, so stehen in der Natur die Bedeutungsfaktoren zu den Bedeutungsverwertern in einem kontrapunktischen Verhältnis." Das wird dann noch an einigen besonders einprägsamen Beispielen, wie dem Verhältnis des Spinnennetzes und der Fliege bis ins Kleinste ausgeführt. Vielleicht sagt die durchgehend bildliche, poëtische Form der Darstellung weniger zu; es ist aber leicht, diese Sprechweise in die übliche wissenschaftlich-philosophische Terminologie zu übersetzen. Sachlich braucht dabei nichts geändert zu werden. Das Buch kann bestens empfohlen werden. Frank.

Marais, E. N., Die Seele der weißen Ameise. 8° (250 S.) Berlin 1939, Herbig. *M* 5.80. — Das Buch ist etwa im Stile Maeterlincks („Das Leben der Ameisen") geschrieben und, wie es scheint, bestimmt, eine ebenso weite Verbreitung zu finden. Aber es ist besser als Maeterlincks Werk, obwohl auch Marais kein zünftiger Naturforscher und kein Philosoph war. Eine Unmenge von feinen Beobachtungen, nicht nur an den Termiten, den sog. „weißen Ameisen", sondern an allen Tieren, besonders auch an Vögeln und Affen, sind hier niedergelegt. Der Verfasser stieß dabei auf wichtige Probleme, die das Gesellschaftsleben der Tiere, insbesondere der gesellig lebenden, von jeher bot. Wie stehen sie miteinander in Verbindung, wie verhalten sich Individuum und Ganzheit, ist die Ganzheit seinsgemäß oder nur durch finale Entsprechungen begründet, geschieht die Verbindung rationell oder rein naturhaft und unbewußt? Der Verf. spricht darüber nur in bildhaften Ausdrücken; aber gewiß ist, daß die Einheit des Staates nicht die eines individuellen höheren Organismus ist — das ist ja augenscheinlich nicht der Fall — und daß ein vernünftiger gegenseitiger Verkehr der Einzelwesen ausgeschlossen ist.
Frank.

Dobzhansky, Th., Die genetischen Grundlagen der Artbildung. Übersetzt ins Deutsche von W. Lerche. gr. 8° (252 S., 22 Abb.) Jena 1939, Fischer. *M* 9.50; geb. *M* 11.—. — Das Grundproblem der Abstammungs- bzw. Entwicklungstheorie ist die Frage, wie können verschieden gestaltete Organismen durch Abstammung zusammenhängen. Abstammung vermittelt ja als konservierender, vererbender Vorgang Ähnlichkeit und artgemäße Gleichheit. Soll bei diesem Zusammenhang der Organismen eine erbliche artgemäße Verschiedenheit entstehen, sollen neue Arten sich bilden, so muß ein der Vererbung entgegenarbeitender Naturvorgang parallel einhergehen. Wo setzt nun dieser umbildende und in die Höhe treibende Naturvorgang ein: Am mehr oder weniger schon ausgebildeten Organismus, dem sog. Soma, oder an den Keimzellen? Diese Frage wird hier unter einem bestimmten Gesichtspunkt sehr gründlich untersucht. Das Buch wurde in den Vereinigten Staaten geschrieben; wir erwarten deshalb von vornherein, daß besonders die durch das Mikroskop uns erschlossenen und durch das Experiment nachgeprüften Veränderungen in den Erbträgern, den Genen und Chromosomen, behandelt werden (Mutationen). Auf diesem Gebiete haben die Amerikaner am meisten gearbeitet und gefunden. — Der Verf. sucht in diesen Veränderungen des Keimplasmas die bewirkende Ursache der Umwandlungen und Höherbildung (Typenbildung) der Organismen. Die Einflüsse, die an das Soma herantreten, erzwungene Anpassung an veränderte Lebensbedingungen, Auslese des Besseren, Iso-

lierung usw. sind unterstützende Faktoren bei der Artbildung, aber sie schaffen sie nicht. — Das Buch ist sehr klar und ausführlich, setzt aber eine gewisse Vertrautheit mit der Terminologie der mikroskopischen Zellforschung voraus. Wer diese hat, wird das Buch mit Genuß lesen. Die behandelten Fragen sind von recht aktueller Bedeutung, da sich die Neigung zeigt, den äußeren Faktoren, namentlich der Auslese, wieder mehr gestaltenden Einfluß zuzuschreiben. Frank.

Wetzel, Fr., Mensch, wer bist Du? Zeugnisse der Selbstoffenbarung des Geistes in der Natur. 4° (80 S., 34 Abb.) München-Solln 1940, Herold-Verlag. *M* 2.50. — Die Schrift setzt sich zusammen aus Beiträgen der Zeitschrift „Natur und Kultur" und einigen zusätzlichen Abhandlungen über Einzelfragen, die gerade in unseren Tagen viel erörtert werden. Die Darstellung berücksichtigt im Sinne heutiger Fragestellungen weitgehend Bedeutung, Sein und Aufgabe des Einzelmenschen und seiner Rassezugehörigkeit. Alle Beiträge bewegen sich um die Frage nach der Stellung des Menschen in der nicht-menschlichen Umwelt, die er dem Geiste verdankt, und der menschlichen Umwelt gegenüber. Die Frage „Mensch, wer bist Du?" fällt zusammen mit der nach seiner Herkunft und seinem historischen Werden. Ihre Beantwortung fällt also weiterhin zusammen mit der Auffassung, die man von der Abstammungs- und Entwicklungstheorie hat; denn unter diesen Schlagworten wird das Problem nach dem Wesen des Menschen erörtert. Die immer noch mehr oder weniger materialistisch beeinflußte Lehre von der Tierabstammung, auch des menschlichen Körpers, wird im allgemeinen abgelehnt, wenn diese Ablehnung auch nicht gerade thesenhaft formuliert und geprüft wird. Man vermißt aber ein systematisches näheres Eingehen auf eine andere positive Erklärung. Was über „Ursprung und Geschlecht" im Zusammenhang mit der dunklen Frage nach der mythischen ursprünglichen Eingeschlechtigkeit gesagt wird, klingt vernünftig. Man wird überhaupt allen Mitarbeitern bezeugen können, daß sie mit Sachkenntnis und Ruhe ihre Ansichten darlegen, wenn man auch nicht mit allem einverstanden ist. Frank.

Nauck, E. Th., Das Problem der Menschwerdung I. gr. 8° (74 S. u. 9 Abb.) Freiburg 1940, Schulz. *M* 2.40. — Wie der Untertitel sagt, handelt es sich um die menschliche Stammesentwicklung, ein Thema, das in der Einleitung (5) auf die körperliche Menschwerdung eingeschränkt wird, da über die seelische „kaum Zufriedenstellendes mitzuteilen wäre" und ... „die Unklarheiten betr. die Seelenentwicklung niemals endgiltig beseitigt werden können" (6). Man kann nicht sagen, daß diese klar vorgezeichnete Linie im weitern Verlauf streng festgehalten werde, zumal im Abschnitt „Historisches zur Frage nach der Menschwerdung" (12—26). Dort werden die tieferen Probleme der philosophischen Anthropologie wenig berührt. Von S. 27 an wird das eigentliche Thema der Schrift aufgenommen, „die Entwicklung der Einzelperson und das Menschwerdungsproblem". Man findet hier in ähnlicher Weise wie bei Gehlen (Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 80—126), aber durch mehr Abbildungen erläutert, eine ausführliche Darlegung der Bolkschen Fötalisationstheorie (36—43), der Proterogenese Schindewolfs (45—50) und der Theorie Westenhöfers (50—55). Ein letzter Abschnitt (63—72) beschäftigt sich mit den neuerdings beobachteten Erscheinungen umwegiger Keimesentwicklung beim Menschen und einigen Tieren. Sie

sollen sich unschwer mit Bolks Anschauungen vereinigen lassen.
Schmitz.

* * *

Rohracher, H., Die elektrischen Vorgänge im menschlichen Gehirn: ZPsych 149 (1940) 210—281. — Schon Berger unterscheidet beim Gehirn zwei Arten von elektrischen Wellen als Alpha- und Betawellen; was allgemein angenommen wurde. R. gelang es, in eigenen Untersuchungen diese Vorgänge genauer zu fassen und über ihre Bedeutung begründete Vermutungen aufzustellen. Die Alphawellen haben bei allen Menschen dieselbe Frequenz, nämlich zwischen 8—12 Schwingungen in der Sekunde. Sie finden sich auch bei Tieren mit einer ähnlichen Frequenz. Sie sind besonders deutlich bei vollkommener körperlicher und geistiger Ruhe. Aber auch bei Unruhe und geistiger Tätigkeit fehlen sie nicht ganz, treten aber dann nur in ganz kleinen Gruppen von 1—3 Schwingungen auf, in Abständen von höchstens 10—14 Sekunden, weshalb sie von den Forschern oft geleugnet wurden. Die Betawellen sind sehr unregelmäßig; sie treten bei Sinnesreizen auf; besonders am Anfang, wenn diese die Aufmerksamkeit auf sich ziehen; sie sind von kleiner Amplitude, verschieden für verschiedene Rindengebiete (Kornmüller), werden stärker bei starker psychischer Aktivität. Es scheint nach allem, daß die raschen, beständig wechselnden Betawellen die Begleiter psychischer Vorgänge sind; dagegen haben die Alphawellen eine wichtige Rolle für das Leben der Ganglienzellen. Nach der Ansicht des Verf. gehören dazu die Ernährungsvorgänge zur Erhaltung des Lebens der Zelle und für die Aufnahme der Stoffe, die durch Ernährung verbraucht werden. Aus dieser Hypothese lassen sich ihre verschiedenen Eigenschaften gut erklären.
Fröbes.

Finkenstädt, E., Die Sehgröße. Eine Untersuchung der eidetisch unterbauten Wahrnehmungslehre: ZPsych 148 (1940) 205 bis 264. — Nach dem Emmertschen Gesetz vergrößert sich die Sehgröße eines Nachbildes proportional zur Entfernung, in die es projiziert wird. Wie schon länger bekannt ist, nähert sich die Sehgröße der sog. Anschauungsbilder diesem Gesetz und zwar um so mehr, je stärker die eidetische Begabung ist. Diese Regel wird hier eingehend bestimmt. Nur ist die Darstellung der Methode der Versuche nicht klar genug, vielleicht, weil der Verf. sie als genügend bekannt voraussetzt. In Zahlen steigen bei stärkster eidetischer Veranlagung die Sehgrößen beim Übergang von 100 bis 300 cm Entfernung von 15,2 auf 29,2 cm; bei ganz schwacher Veranlagung nur von 12,8 auf 16,3. Bei Nicht-Eidetischen vom Typus $J_1$ (nach Jaensch) von 11,2 auf 13,8; beim Typus $J_3$ besteht sogar ein schwaches Abfallen von 10,0 auf 9,8. — Weiter nimmt bei wachsender Kompliziertheit des Objektes die Vergrößerung ab. Ebenso werden weitere Gesetzmäßigkeiten abgeleitet. Man nimmt an, daß die eidetische Anlage in frühester Kindheit so stark ist, daß die Verschiedenheit der Vorstellungen und Wahrnehmungen sich erst aus ihr entwickelt. Doch ist beizufügen, daß der $J_3$-typus sofort durch Vererbung das Endprodukt dieser Entwicklung besitzt.
Fröbes.

Kleint, H., Versuche über die Wahrnehmung (Fortsetzung und Schluß): ZPsych 148 (1940) 145—204 u. 149 (1940) 31—82. — In der Erklärung des Tiefensehens bevorzugt Hering bekanntlich die physiologische Erklärung, nämlich aus der Querdisparation; da-

gegen zeigt Helmholtz, daß häufig gegen diese Regel verfahren wird. K. sammelt im 1. Artikel eine große Menge Fälle, die der Erklärung durch Querdisparation widersprechen, wie sie vielfach schon die Lehrbücher vorbringen. So sehen die Schielenden mit disparaten Netzhautstellen; es gibt selbst bei Einäugigen Doppelbilder; man kann plastisch sehen bei erheblicher Divergenz der Augen. Es gibt Spaltung selbst von Nachbildern. Auf die positive Erklärung läßt sich die Arbeit gewöhnlich nicht ein; was zu bedauern ist. — Betrachtet man eine stirnparallele ebene Fläche, so läßt sich zu jedem gereizten Netzhautpunkt des einen Auges nicht bloß ein korrespondierender, sondern auch ein disparater des anderen Auges finden, wonach einzelne Punkte der Fläche vorspringend erscheinen müßten. Das stimmt nicht zum klaren Eindruck der ebenen Fläche. Nach K. sind disparat nicht die Punkte, sondern die gesamten Netzhautbilder von ausgeprägten Gestalteigenschaften, wenn sie in hohem Maße ähnlich sind. — Der Hauptwert des Aufsatzes liegt in der Fülle der einschlägigen Tatsachen; dagegen wird die genauere Abgrenzung der Theorien und ihre Erklärung aus den Bedingungen meist nicht gegeben. — Der 2. Artikel behandelt allgemeiner die Bedingungen der Orientierung, daß z. B. Richtungen und Bewegungen kleinerer Objekte regelmäßig auf die Richtungen und Bewegungen des Gesamtfeldes bezogen werden. Andere allgemeine Eigenschaften der Wahrnehmungen sind Fremdheit und Unwirklichkeit, Veränderungen der Körpergröße und Schwere. Beim Schwindel wird neben der Wahrnehmungsstörung auch der Denkschwindel erwähnt, der bei sehr raschem Wechsel von Fragen und Aufgaben eintreten kann. Unter den Bedingungen der Wahrnehmung spielt nach Ansicht des Verf. auch der Tonus eine große Rolle. Fröbes.

Mansfeld, Fr., Die Verdunklung und die Blinden: ArchGsmtPsych 107 (1940) 411—436. — Hier schildert in äußerst interessanter Weise ein blindgeborener Blindenlehrer die Sinneswahrnehmungen der Blinden, die bei der Orientierung im Raum von Bedeutung sind. Als höchst bedeutungsvoll erscheint ihm der Schall. Schon der Stoffschall läßt durch Beklopfen den Stoff des Objektes unterscheiden, ob Holz, Eisen, Ziegel, Wolle, Papier; bei Übung außerdem auch Größe, Gestalt, gegenseitige Lagerung. Das Ohr stellt sich durch Körper- und Kopfbewegungen scharf auf die Schallquellen ein; das erlaubt dem Blinden, auf etwas zuzugehen oder von ihm wegzugehen. Je nach der Art des Bodens ist die Klangfarbe verschieden; Schnee verschluckt den Schall; Nebel dämpft ihn; Wolken verbessern ihn als Schalldeckel. M. unterscheidet die Urschälle, die Mitschälle und die Rückschälle. Die Urschälle gehen vom Schallerreger aus, wie Wasserrauschen, Tierstimmen; wenn sie sich bewegen, entstehen die Hörlinien. Beim Mitschall schwingt ein vom Schall getroffener Körper mit; der Rückschall wird durch Schallspiegelung an einem Objekt bewirkt. Die Urschälle sind die stärksten, sie sind die Feldmeßzeichen. So sind beim Bach seine Wasserfälle die Richtpunkte, denen man entlang geht. Die Richtlatte besteht da aus der Aufschlagstelle des Stockes und den Auftrittspunkten der Absätze. Diese Linie muß man mit den Richtpunkten des Baches parallel halten, wenn man ihm entlang geht. Denselben Dienst leisten die hintereinander fahrenden Fuhrwerke. Die Mitschälle geben die Dingumrisse an, die durch die Mitschälle ausgefüllt werden. Das ermöglicht ein rechtzeitiges Ausweichen. Auch scharf ausgeprägte Gehsteigränder

melden sich hierdurch. Wenn man an eine Ecke der Straße kommt, steigt der Schrittschall schnell. Das warnt den Blinden vor dem kommenden Gehsteig, daß er nicht über seinen Rand stolpert. — Diese interessanten Beschreibungen eröffnen eine neue Welt.
Fröbes.

Wolf, H., Die Entstehung der Wiedererkennungstäuschungen: ZPsych 149 (1940) 306—320. — Es wird hier zunächst eine Reihe von gegebenen Erklärungen dieser Täuschungen aufgeführt und besprochen. W. bevorzugt die Erklärung, daß von einem vorliegenden Objekt nacheinander eine Reihe Wahrnehmungen ausgehen, die schnell dunkel bewußt werden, etwa weil sie in starker Zerstreutheit aufgefaßt waren. Dann hat man in den späteren Stadien der Wahrnehmung ein Bewußtsein, das schon einmal erlebt zu haben; ohne zu durchschauen, daß es nichts ganz Neues ist, sondern grade eben schon wahrgenommen, aber sofort vergessen war. W. weist auf frühere Experimente hin, wo die Glieder von gebotenen Silbenreihen daraufhin zu beurteilen waren, ob sie neu oder bekannt seien. Da erschien nicht selten eine Silbe zunächst als neu, später und zwar irrigerweise als bekannt. Die hier gebotene Haupterklärung wurde übrigens schon vor Jahren von Lindworsky auf Grund eines eigenen Erlebnisses gegeben, was Titchener anerkannte (vgl. mein Lehrbuch der experimentellen Psychologie II[3], 161). Fröbes.

Hennig, R., Inventarium eines abnormen Datengedächtnisses: ZPsych 49 (1940) 83—126. — H. untersucht hier sein eigenes Gedächtnis für Daten der Welt- und Kulturgeschichte oder Lebensdaten aus dem Kreis seiner Bekannten. Um sie erstmalig zu lernen, muß er sein Diagramm für Jahreszahlen und Kalenderdaten aufmerksam wecken. Später genügt das Auftauchen des Ereignisses (wann war die Übergabe Sedans im deutsch-französischen Krieg?). Dann taucht von selbst sofort das Diagramm auf, das die Daten liefert. Hier wird untersucht, wie viele solcher Daten in seinem Gedächtnis bleibend ruhen, die sofort geweckt werden können. Die über ein Jahr dauernde Untersuchung stellte fest: im Durchschnitt können jedem Tagesdatum 21 geschichtliche Ereignisse zugeordnet werden, die auf dieses Datum fallen. Wird also eines dieser Ereignisse genannt, so taucht sofort das zugehörige Datum mit Jahreszahl auf. Wird dagegen das Datum genannt, so weckt es zunächst bloß in einem Drittel der Fälle das zugehörige Ereignis. Die Gesamtzahl dieser historischen Erinnerungen waren bei ihm 7800. Wenn er dazu die Ereignisse aus dem eigenen Leben fügt, so kommen dazu noch weitere 5890 Daten; zusammen also etwa 13 700 Daten. Im übrigen ist sein sonstiges Gedächtnis nur durchschnittlich. Fröbes.

Révész, G., Die Sprache. In: Proceedings d. Nederlandsche Akademie van Wetenschappen 43 (1940) Nr. 8 (12 S.) — Ders., Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache. Ebd. 43 (1940) Nr. 9 u. 10; 44 (1941) Nr. 1 (zus. 34 S.). — Der Artikel über die Sprache behandelt summarisch gedrängt die Haupteigenschaften der Sprache mit besonderer Betonung ihres Denkcharakters. Darüber, ob der Ursprung der Sprache ein unlösbares Problem sei, werden die Ansichten freilich auseinander gehen. R. hofft, die eingehenderen Begründungen in einer folgenden Studie zu bringen, worauf man gespannt sein wird. — Sehr viel eingehender ist die zweite Arbeit. U. a. wird die Tatsache untersucht, daß Tiere lernen können, auf gewisse Worte eines

Menschen hin die passende Handlung folgen zu lassen, und mit Recht aus dem sinnlichen Leben erklärt. Der Verf. stützt sich auf wochenlange Beobachtungen, die er darüber ausführen ließ. Die Laute der sog. autochthonen Tiersprache haben keine symbolische Bedeutung. Das Tier hat nur ein vererbtes starres Ausdrucksmittel, es lernt nicht seine Ausdruckszeichen aus der Umgebung. Die 32 „Wörter", die Yerkes und Learned bei 2 Schimpansen feststellten, bezogen sich auf eigene Gefühle, wie Hunger, Angst, Schmerz, sind auch eindeutig an diese gebunden. Die Lock- und Warnrufe betrachtet R. als Triebäußerungen, ohne kundgebende Absicht, die von den anderen Tieren mit der biologisch zweckmäßigen Reaktion beantwortet werden. Es kommt freilich vor, daß Haustiere bestimmte Menschen um etwas bitten, wie ihnen die Tür zu öffnen, bis man nachgibt. Hier hat man spontane, individuell erworbene Verhaltensweisen, die an bestimmte Personen gerichtet sind. Solche Fälle erklären die gewöhnlichen Beispiele, die einer Tiersprache zugeschrieben werden. Anzuerkennen ist aber nur eine kommunikative Kontakt- und Aufforderungsfunktion. Fröbes.

Heynig, O., Zur Psychologie quantitativ bestimmter Vornahmehandlungen: ArchGsmtPsych 107 (1940) 1—34. — Die vorliegende Arbeit besteht aus Willensexperimenten nach dem Vorbild von Rohracher. Die Versuchsperson hat zunächst 40 Probezüge am Ergographen auszuführen; dann bestimmt sie selbst willkürlich, welche weitere Zahl von Zügen sie ausführen wolle, etwa bis zur Grenze der eigenen Leistungsfähigkeit, bei freiem Rhythmus. Nachher ist dann eine psychologische Beschreibung des ganzen Willenserlebnisses zu geben. Danach wird der Willensablauf als Ganzes erlebt, das Ziel hält ihn zusammen. Besonders wird bei wachsender Anstrengung die Vornahme zum Kern des Erlebens; die Spannung breitet sich dann immer mehr über den ganzen Körper aus. Wenn die Kräfte verbraucht sind, folgt Aufgeben; wenn es gut geht, erlebt man das Gefühl der Befriedigung. Beim Willenskampf macht man sich etwa Mut, benutzt vielleicht die Rhythmisierung; bei starkem Willen tritt dieser Kampf mehr zurück. — In einer anderen Versuchsreihe ist zunächst eine Hantel mit seitwärts gestrecktem Arm 30 Sekunden in der Schwebe zu halten. Darauf wird der Arm gesenkt und die Versuchsperson wählt frei eine weitere Zeit für eine sofort folgende Streckung. Auch hier wird der wachsende Widerstand durch stärkeren Willenseinsatz überwunden. Gewöhnlich trat nach 30—40 Sekunden ein erster Totpunkt ein; man rafft sich dann zusammen. Bei größer werdender Last folgt die Verkrampfung, die den ganzen Körper erfaßt. Wesentlich ist dem Gesamtverlauf die Zielgerichtetheit und die Abblendung von Fremdem. Fröbes.

Dirks, H., Lebenskraft und Charakter (Die Lehre von der praktischen Menschenkenntnis I/2). 8° (105 S., Anhang mit Bildern und Schriftproben der geschilderten Fälle.) Berlin 1940, Bernard u. Graefe. *M* 4.—. — Die Schrift, herausgegeben von der Inspektion für Eignungsuntersuchungen im O. K. H., will keine psychologische Theorie bieten, sondern nur eine beschränkte Anzahl von Einzelbeispielen nach Klassen ordnen. Die untersuchte Vitalität bedeutet Lebenskraft in psychologischem Sinn, das ständige Sichentfalten, Wachsen. In einem Schema (22) werden die verschiedenen Stärken von Vitalität mit ebensolchen von Willenskraft und von Antrieben kombiniert und ihre Benennungen in der Sprache angegeben. So kommt starke Vitalität vor bei starker Willenskraft, bei

Lebenstüchtigen, aber auch bei mehr Passiven (also schwachen Antrieben); ferner bei schwacher Willenskraft bei haltlosen Robusten, oder auch bei schwachen Antrieben bei den haltlosen Robusten usw. Die Hauptleistung der Arbeit ist die Untersuchung von Bewerbern für die Offizierslaufbahn zwischen 18—22 Jahren, nach den Methoden der Wehrmachtspsychologie (von Simoneit). Die gebotenen Fälle enthalten überwiegend Vitalschwache mit vielen Unterordnungen anderer Züge, wie die Willensbestimmten, mit geistigem Niveau, die sozial Schwierigen, die Resignierenden, endlich die Versager. Ihnen werden einige Fälle von Vitalstarken gegenübergestellt, ebenso mit genauerer Analyse. — Die gewonnenen Befunde sind außerordentlich reich an Einzeldaten. Mit den Vitalstarken sind etwa solche gemeint, die sich zwanglos durchsetzen und behaupten; dabei mögen das Willensleben, die inneren Antriebe vielleicht schwächer entwickelt sein, ebenso das Geistige; der Platz für aktive Betätigung ist der Bereich des Lebenspraktischen. Der Blick des Vitalstarken ist nicht nach innen, sondern nach außen gerichtet. Aus dem gesteigerten Lebensgefühl folgt ein gesundes Selbstvertrauen. — Ob die Einführung des Begriffes der Lebensstärke ein Fortschritt für die psychologische Charakterlehre ist, ist mir nicht klar geworden. Vielleicht würde das Lesen anderer Schriften dieser Schule hier weiter helfen. Einstweilen hat ja die Psychologie keinen Mangel an anerkannten Charakterteilungen, die in den letzten Jahrzehnten ausgebildet wurden, wie die von Jung, Kretschmer, Jaensch u. a. Fröbes.

Röser, F., Kind und Gemeinschaft. Experimentell-psychologische Untersuchungen zur sozialen Entwicklung des Kindes. gr. 8° (VII u. 302 S.) Würzburg-Aumühle 1940, Triltsch. *M* 9.—. — Die Untersuchung, die sich an Erzieher richtet, fragt: Wie entwickelt sich das Kind zur Gemeinschaft? Kap. 1 sucht nach der besten Methodik. Hier werden Tests geboten nach der Methode der zu ergänzenden Geschichten; z. B.: Ein armes Kind hat keine Schuhe; es ist bitter kalt; es kommt zu einer Hausfrau. Wie geht dann die Geschichte weiter? Die verwendete Hauptstaffel enthält 21 Tests; eine Nebenstaffel wiederholt diese Testsituationen in der Familie; eine zweite Nebenstaffel von 7 Tests klärt die sozialen Beziehungen von Armut und Reichtum auf. Geprüft wurden 300 Schulkinder von 8—13 Jahren aus zwei Volksschulen von Köln; ferner 40 Hilfsschulkinder; dann zwanzig 5—7jährige aus Volksschule oder Kindergarten. — Kap. 2 untersucht das soziale Verhalten und die Gesellungsformen der Hilfsschulkinder. R. findet bei 7-jährigen anfangs eine Tendenz des ängstlichen Aneinanderdrängens. Später suchen sich die Kinder in ihren Leistungen zu übertreffen; schließlich hat man die kindliche Gemeinschaft: man sucht mit einander auszukommen. Besonders das Spiel wird eingehend untersucht nach seinen Motiven. Viele Beispiele werden hier wörtlich erzählt. — Das große Kap. 3 schildert nunmehr die soziale Erlebniswelt der 8—13-jährigen. Die Themata der Testgeschichten sind beispielsweise: Hilfe für frierende und hungernde (wie die vorher genannte Geschichte). Ebenso wird geprüft die Hilfsverpflichtung gegenüber dem Schwachen; die Unfallhilfe; die Hilfe bei einem Jungen, der sein Geld verloren hat, womit er etwas kaufen sollte; das Gehen auf zu dünnes Eis; das Eintreten für einen unschuldig Bestraften; die kameradschaftliche Opferbereitschaft. Der Prozentsatz der positiven und negativen Leistungen verändert sich mit dem Alter. — Kap. 4 gibt die soziale Ent-

wicklung vom 1. bis zum 14. Jahr. Hier werden die gewonnenen Ergebnisse in die einzelne kindliche Persönlichkeit verfolgt. Für die ersten 5 Jahre fehlen die Tests. Da hält man sich an die Literatur über die psychologische Entwicklung des Kindes. Vom 6. Jahr an hat man die Staffelergebnisse neben der sonstigen Literatur, z. B. von Kroh. — Kap. 5 beschreibt eine Reihe sozialer Charaktere, unter den Titeln: die Sanfte; die Häßliche; die Hübsche; die Führerin ... der Dicke; der Stotterer; der Berechnende; der Starke. — Das Schlußkap. 6 endlich untersucht den Sinn der sozialen Entwicklung; es werden die Leitlinien der Entwicklung nach der psychologischen Literatur aufgesucht. So die Theorie der sozialen Instinkte, wie die Lehre der Gesinnungen bei McDougall; die Rolle der Intelligenz bei Spranger; die neueren Charakterteilungen bei Jaensch, Kretschmer, Pfahler usw. In dieser Darstellung und Bewertung wird die Psychologie nicht überall derselben Ansicht sein. Das darf aber nicht abhalten, den Wert der gewaltigen Arbeit anzuerkennen, die mit neuen Mitteln die Kenntnis der sozialen Entwicklung des Kindes erheblich gefördert hat. Fröbes.

Roth, H., Psychologie der Jugendgruppe (In: Die Lehre von der praktischen Menschenkenntnis, Teil 4, Bd. 1). gr. 8° (184 S.) Berlin 1938, Bernard u. Graefe. *M* 4.50; geb. *M* 6.50. — Diese Untersuchung verfolgt das Ziel, „den Typus Jugendgruppe, seine formale Gesetzlichkeit und seine idealtypische Wesensstruktur an Beispielen dieses Gemeinschaftslebens zu ermitteln und zusammenschauend aufzubauen". Nach historischen Vorbemerkungen über den Werdegang von Jugendbewegung (bestimmter Prägung) zur Staatsjugend erstreben die drei Hauptteile der Arbeit (B—D) die „psychologische Klärung der empirischen Lebenszusammenhänge der Gruppe" (21—98), die „phänomenologische Deutung ihres Wesens" (99—127) und die pädagogische Wertung ihrer erzieherischen Kräfte" (129—179). Besonders seien hier die psychologischen Analysen (Teil B) hervorgehoben. Unter den „Antrieben zur Vergemeinschaftung" in der eigenrechtlichen Lebensform tritt neben irrational-persönlichem Bindungsbedürfnis mehr und mehr die Blickrichtung auf zu verwirklichende Werte im Volksganzen hervor. Dem entspricht die Entwicklungs- und Schichtungsfolge von „vitaler Sympathie" über Freundschaft zur Kameradschafts-Hingabe, bei der bewußtere Zielsteckungen, Zukunftsbilder, Wertmaßstäbe hervortreten, Hingabe- und Gestaltungswillen ineins wirken. Kräftespannungen zwischen Führungs- und Eigenwille, Masse und Elite, Exklusivität und Expansivität, Masse und Sekte usw. verlangen Kräftebindung in der rechten Kräfteordnung. In dem vielen, „was die Gruppe tut", den „Inhalten ihrer Lebensgestaltung", in Wanderung, Spiel und Gruppenkultur im Gruppenheim, wird in steigendem Maß der Wille zur „ganzheitlichen Lebensgestaltung" im Rahmen des Volksganzen aufscheinend. Die gleiche Tendenz hebt der zweite Hauptteil (C) hervor, nachdem er zunächst eine negative Auseinandersetzung mit vorhandenen Erklärungstheorien für das Sein und Werden der Gruppen (Erklärungen aus Anti-Schul-Protest, aus psychobiogenetischem Grundgesetz, aus homosexueller Grundhaltung) gebracht hat. Der letzte Teil (D) behandelt die Gruppe als Naturform der Erziehung („das Leben der Gruppe wird nicht veranstaltet, um zu erziehen, sondern erzieht, weil es echtes, pulsierendes, kämpfendes, wertendes Leben ist, wenn auch auf jugendlichem Niveau" 146). Daran anschlie-

Bend werden die erzieherischen Kräfte der Gruppe als „Selbsterziehungsversuch der Jugend" und als „Stätte nationalpolitischer Erziehung" besprochen. Willwoll.

Lenz, Fr., Erbpsychologische Gruppenuntersuchungen nach integrationstypologischer Methode. ZPsych 148 (1940) 287—360. — Die Arbeit steht auf dem Boden der Integrationstypenlehre von Jaensch. Zunächst werden die üblichen Tests dieser Typen ausführlich beschrieben, wie die Versuche mit der Spirale, dem persönlichen Tempo, dem Tremometer, dem Dynamographen, dem Rorschachtest usw. Die so unterschiedenen Typen werden mit denen von Kretschmer und Pfahler verglichen. Ein Hauptthema betrifft die Gesetze der Vererbung. Die Erbpsychologie muß nach G. H. Fischer statt des einzelnen Merkmals vielmehr die Dispositionen untersuchen, den Aufbau der Persönlichkeit, den Typus. So hatte schon Zilian den verschiedenen Übereinstimmungsgrad zwischen eineiigen Zwillingen (EZ) im Gegensatz zu den zweieiigen (ZZ) festgestellt. Für die Persönlichkeitsmerkmale fand er bei EZ 86% Übereinstimmung, bei ZZ nur 11%. Ebenso fand v. Verschuer, daß die Erbgleichen von den Eindrücken sehr ähnliche Erinnerungen behalten. Auch nach L. ist die Konkordanz der EZ weit größer als die der ZZ. Bei Untersuchung von 90 Familien fand er: Wenn die Eltern gleiche Struktur haben, kehrt diese bei den Kindern in der Regel wieder; bei Eltern verschiedener Struktur folgen 70% der Kinder der labileren. Es folgen eingehende Angaben über den sozialen Charakter der Jaenschschen Typen. Am meisten sozial sind $J_2$ und $J_3$, weniger tief $J_1$; S ist egozentrisch, $S_1$ immer unzuverlässig, $S_2$ ist sehr sozial, aber nicht spontan (wie $J_1$) oder aus moralischer Verpflichtung (wie $J_3$), sondern aus rationaler Überlegung, aus Zweckmäßigkeit. Wie immer bei Jaensch, bleibt hier dunkel, inwiefern zwischen rationaler Überlegung und der nicht näher definierten moralischen Verpflichtung ein Gegensatz bestehe. — Der Hauptwert der Arbeit liegt in der eingehenden Beschreibung der Jaensch-typen. Fröbes.

## 5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik.

Ritschl, O., Ethologie des sozialen und persönlichen Menschenlebens. 2 Bde.: 1. Das Ethos des praktischen Idealismus und der pflichtgebundenen Sittlichkeit. 2. Die das lebendige Ethos bewirkenden dynamischen und die es gestaltenden geistigen Kräfte des Menschen (Theol. Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- u. Geistesgesch. 11). gr. 8° (356 u. 257 S.) Halle 1939—40, Akademischer Verlag. *M* 11.20 u. *M* 8.60. — R. schrieb nach der Entpflichtung von der Professur zwischen seinem 70. und 80. Lebensjahr die beiden vorliegenden Bände über Fragen des sittlichen Lebens. Im großen und ganzen behandeln die einzelnen Themen den Stoff, den die katholischen Handbücher für Ethik und Aszetik in ihrem ersten allgemeinen Teil zu bringen pflegen: Das Wesen des sittlichen Wollens, Ideale und Tugenden, Pflicht und Sittlichkeit, die Ordnung zwischen den dynamischen Trieben und den geistigen Motiven, Willensfreiheit, Gewissen. Der Verf. will keine normative Ethik schreiben, sondern seine beiden Bände sollen „eine Art von Naturgeschichte des sittlichen Werdens und Lebens" bieten. Darum auch der Name „Etho-logie": eine Wissenschaft über das

menschliche Ethos, die den Zweck verfolgt, die lebendigen Kräfte psychologisch zu erfassen, welche die sozialen und individuellen Erscheinungen des sittlichen Lebens innerhalb der Menschheit hervorrufen. — Die Durchführung legt Wert darauf, zu zeigen, wie der lebendige Wille nicht nur auf die geistigen Ziele und Motive angewiesen ist, sondern die ständige Quelle seiner Lebendigkeit in den dynamischen Kräften einer gesunden Triebwelt und starker Gefühle hat. Von diesem Ansatz her wird Kant abgelehnt, der den sittlich guten Willen nur an die Pflicht binden wollte und auf diesem Wege schließlich zu der Folgerung kam, neben der gesetzlichen Gebundenheit an ein Sollen könne als eigentlich sittliches Phänomen das gesetzesfreie Streben nach Idealen nicht angesehen werden. Die Gegenthese wird von R. so nachdrücklich vertreten, daß nun andererseits in der Auswertung seiner Gedanken der Begriff der Willensfreiheit zu schillern beginnt. Der Verfasser ist Determinist, im Hinblick auf die Verwurzelung des menschlichen Wollens in seinen kausalen und finalen Gründen. Aber es wird nicht deutlich, ob dadurch mehr abgelehnt werden soll als jener unhaltbare Indeterminismus, der jeden Einfluß auf den Willensentschluß durch dynamische oder geistige Kräfte leugnet. Die Frage, die nicht klar gestellt ist und darum auch nicht entschieden werden kann, ist diese: sind Triebe und Motive nur die notwendige Voraussetzung für das Wollen oder geht der Willensentschluß mit naturgesetzlicher Notwendigkeit aus ihnen so hervor, daß er dem stärkeren Zug oder Drang jeweils widerstandslos verfällt? — In den häufigen Hinweisen auf den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Gemeinschaft zeigt R. ferner die Richtigkeit eines weiteren Grundsatzes aus der Vorrede: Alle persönliche Sittlichkeit vermag allein in der Wechselwirkung der einzelnen Menschen mit der mannigfach gegliederten menschlichen Gemeinschaft zu entstehen, sich zu entwickeln und mehr oder weniger zu reifen. In dem Kap. über das Wesen des sittlichen Wollens schließt R. daraus, das Gemeinwohl sei oberster Endzweck der Sittlichkeit. Nun erfaßt ohne Zweifel der Dienst an der Gemeinschaft die meisten und im Rahmen des innerweltlichen Lebens sogar die vornehmsten sittlichen Leistungen. Aber es liegt doch eine Verwechslung zwischen dieser zentralen Aufgabe und dem Wesen der Sittlichkeit schlechthin vor, wenn der Dienst an der Gemeinschaft geradezu zur Sittennorm erhoben wird (95; vgl. auch 74). Sittlichkeit ist zwar ein totaler Begriff, der die Tat des Menschen ins *Ganze* einordnet und aufs *Letzte* bezieht. Aber das Letzte ist nicht irgendein innerweltliches Gut, sondern Gott selbst, und das Ganze ist nichts anderes als die innere Ordnung zwischen all den verschiedenen Lebenswerten des Menschen, wodurch einem jeden zugeteilt wird, was ihm gebührt: Gott und der Welt, dem Leib und der Seele, dem Ich und der Gemeinschaft. Bolkovac.

Otto, R., Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte (Samml. gemeinverständl. Vortr. u. Schriften a. d. Gebiet d. Theol. u. Religionsgesch. 187). Mit einem Nachwort hrsg. v. Th. Siegfried. gr. 8° (40 S.) Tübingen 1940, Mohr. *M* 1.50. — Das Heft enthält die letzte Arbeit R. Ottos, über der er am 7. März 1937 starb. Trotz ihrer Unfertigkeit dankt man dem Herausgeber für die Veröffentlichung und die gute Herausstellung ihres Zusammenhangs mit dem Gesamtschaffen O.s, vor allem mit seiner religiösen Ethik. Das Gespräch setzt sich vor allem mit den drei von N. Hart-

mann in seiner „Ethik" aufgestellten Antinomien zwischen autonomer Ethik und Religion auseinander. In der ersten (zwischen Diesseitstendenz der Ethik und Jenseitstendenz der Religion) wird darauf hingewiesen, wie einerseits die Jenseitstendenz der Religion die Wertung des Diesseits als eigenständigen Wertgebildes aus Gottes Hand nicht ausschließt, anderseits jede Diesseitigkeit existenziell der Sphäre des Heiligen gegenüber offen bleibt. In der zweiten (Erlösung, Gnade, Vergebung als religiöse Werte, gegen die eine Ethik protestiert) weist O. mit Recht auf das bei Hartmann verkürzte Ethos des Verzeihens hin. Eine personale Religion muß Schuld als Verletzung einer Person auffassen, die nur durch Verzeihung, aber auch immer durch sie entsühnt werden kann. In der dritten Antinomie (autonome und autoritative Ethik) wird die Entspannung in der Richtung der Identität von Gesetz und Willen bei Gott einerseits und in der Gottebenbildlichkeit der religiös-sittlichen Person anderseits gesucht: im Logos als Schöpfungsprinzip der Welt. Hirschmann.

Wittmann, M., In Sachen der Wertethik: PhJb 54 (1941) 159—185. — Der Verf. äußert sich zu Hessens Kritik seiner Wertethik (vgl. Schol 16 [1941] 93—95) in der Kölnischen Volkszeitung (1940, Nr. 353); Hessen erkennt die Einordnung der Wertethik in die Linie des Kritizismus nicht an, sondern will sie mit dem Platonismus zusammenstellen. W. will demgegenüber eine kurze Zusammenfassung und Ergänzung zu den zwei Fragen geben: Verhältnis der Wertethik zum Kritizismus und zum Platonismus. Trotz der Ablehnung Kantischer Thesen bleibt die Wertethik im Schatten Kants. So bei Scheler in seinem Pflichtbegriff (Inhaltlosigkeit, Uneinsichtigkeit, Gegensatz zur Neigung, negativ-einschränkender Charakter), im Apriorismus, der auf die Kantische Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, Erfahrung und Ideenwelt zurückweist trotz der Verwandlung in einen emotionalen Apriorismus, in der Trennung von Wert und Sein, endlich in der Ablehnung der Zweck- und Gütermoral, in der nur unvollkommenen Trennung vom Formalismus und der Annäherung an einen Subjektivismus. Auch Hartmann übernimmt den Apriorismus, nur nennt er sein System Platonismus, und meint überdies, daß die Trennung von Sein und Wert bereits dem Altertum und Mittelalter geläufig sei. Aber Plato kennt weder eine wertfreie Wirklichkeit, noch reine Werte. Ideen und Dinge verhalten sich nicht wie Wert und Sein, sondern wie Wesenheit und Erscheinung. Auch die aristotelisch-scholastische Wesenheit kann nicht als Vorbild der Ideenwelt Hartmanns gelten. Die Kantische Tradition wird in der Wertethik auch in der Autonomielehre weitergeführt, die konsequent das göttliche Gebot nicht bloß zurückdrängt, sondern das Gesetz Gottes ganz ausschaltet. Das Kantische Pflichtethos ist allerdings vor dem Angriff Nietzsches zusammengebrochen. Endlich haben die Begründer der Wertethik ihre geschichtliche Stellung anders aufgefaßt als Hessen: Nicht Plato, sondern Kant übt bewußt einen maßgebenden Einfluß aus, so bei Scheler und so auch noch bei Hartmann. Schuster.

Rohner, A., O. P., Die Gewissensfreiheit (Freiburger Universitätsreden, Neue Folge 1). 8° (64 S.) Freiburg (Schweiz) 1940, Universitätsbuchhandlung. *M* 1.80. — R. entwickelt die aus der scholastischen Ethik sich ergebende Auffassung von Gewissensfreiheit (= wahre sittliche Freiheit) gegenüber der modernen Auffassung, wonach Gewissensfreiheit mit absoluter sittlicher Auto-

nomie gleichzusetzen ist. Gegen jeden Moralpositivismus wird die Stimme des Gewissens als die Stimme des Geistes im Menschen dargetan; gegen den Idealismus wird gezeigt, daß jeder rein immanente Erklärungsversuch dieser Geistesstimme scheitert, daß sie vielmehr als Stimme Gottes sich kundgibt. Die hierfür vorgebrachten Beweise wären einer eingehenderen Durchführung fähig; so werden z. B. nicht alle mit der Form des Beweises einverstanden sein, daß der Wahrheitsgehalt der idealen Wertordnung von einem außer- und übermenschlichen Denker ausgedacht ist (49).

Naumann.

* * *

Larenz, K., Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie seit 1935: Forschungen und Fortschritte 16 (1940) 313—316, 329—333. — In dankenswerter Weise führt diese Übersicht die Darstellung der deutschen Rechts- und Staatsphilosophie, die L. in seinem Buche „Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart" (2. Aufl. Berlin 1935) für die Zeit vom Beginn des Jahrhunderts bis Anfang 1935 gegeben hat, bis zum letzten Jahre weiter. Der Bericht faßt die neuerschienenen Arbeiten in zwei Teilen zusammen. Unter den *systematischen* Werken setzen die einen schon früher hervorgetretene Richtungen fort. Neben der an den deutschen Idealismus (Hegel) anknüpfenden Rechtsphilosophie, repräsentiert hauptsächlich durch J. Binders „System der Rechtsphilosophie" 1937, wird vor allem K. Petrascheks „System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts" 1938 als Vertreter der Naturrechtslehre genannt. L. hebt als besonders bemerkenswert Petrascheks Unterscheidung eines „statischen" und eines „dynamischen" Naturrechts hervor. Das „statische" soll die unveränderlichen, für alle Zeiten und Völker geltenden Rechtsgrundsätze umfassen, die inhaltlich naturgemäß sehr allgemein, aber als letzte Grundlage allen Rechts höchst bedeutsam sind; das „dynamische" Naturrecht fügt dazu ein veränderliches und konkreteres Element, das bedingt ist durch die natürliche Eigenart, Gesittungsstufe und historische Situation eines Volkes und allgemein durch den sittlich-kulturellen Fortschritt des menschlichen Gemeinschaftslebens. L. sieht darin eine Modifizierung des (traditionell katholischen) Naturrechtsbegriffes. Eher müßte man wohl sagen, daß diese Unterscheidung ein wichtiges Moment hervorhebt, das diesem Naturrechtsbegriff eigen ist, wenn es auch nicht immer deutlich genug erkannt wurde. Zum Beweis dafür, daß mit der Unterscheidung Petrascheks nicht etwas der genannten traditionellen Lehre gänzlich Unbekanntes eingeführt ist, sei ein Satz M. Pribillas zitiert (StimmZeit 120 [1931] 248), der sich dafür in einer besonderen Frage des Eherechts auf „Andeutungen" bei Augustinus und Thomas beruft: „Das Naturrecht ist, soweit nicht seine obersten, allgemeinen Grundsätze in Frage stehen, keine starre, unabänderliche Formel, sondern berücksichtigt seinem Wesen nach auch die Entwicklungs- und Kulturstufen der Menschen und der Menschheit." — Eine zweite Gruppe systematischer Arbeiten der letzten Jahre sucht einen neuen Ansatz rechtsphilosophischen Denkens; L. sieht ihn in der anthropologischen Fragestellung. Diese Versuche, die in K. Schillings staatsphilosophischen Büchern, in E. Kriecks „Völkisch-politischer Anthropologie" und H. H. Dietzes „Naturrecht der Gegenwart" vorliegen, hält L. noch für wenig befriedigend. — Der zweite Teil des Berichtes faßt *methodische*

und *geschichtliche* Arbeiten dieser Jahre zusammen. Besonders hingewiesen sei auf die Interpretation, die L. dem C. Schmittschen Begriff des „konkreten Ordnungsdenkens" gibt. Hartmann.

zu Dohna, A. Graf, Kernprobleme der Rechtsphilosophie (Philos. Unters. 8). gr. 8° (96 S.) Berlin 1940, Limbach. *M* 5.—. — Diese Rechtsphilosophie ist eine Überraschung. Man erwartet heute keinen Widerspruch, wenn man den Neukantianismus in Deutschland als eine in die Geschichte eingegangene Erscheinung bezeichnet. Für die Rechtsphilosophie im besonderen hat K. Larenz zu Beginn seines Berichts über „die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie seit 1935" (vgl. die vorangehende Besprechung) gerade festgestellt: „Der Positivismus und der Neukantianismus gehören in der deutschen Rechtsphilosophie nunmehr bereits der Vergangenheit an." Nun zeigt dieses Buch, daß ein erfahrener und angesehener Rechtslehrer eben den unveränderten Neukantianismus „nach seiner innersten Neigung und aus seinem eigensten Bedürfnis" (11) als seine Philosophie erwählt und im betonten Gegensatz zu der an Hegel sich anschließenden Rechtsphilosophie (die er als *die* andere Möglichkeit heutiger Rechtsphilosophie betrachtet) ein Bekenntnis zur kritischen Philosophie ablegt, „die in jüngster Zeit Rudolf Stammler für die Rechtswissenschaft fruchtbar gemacht hat" (12). Bis auf kleine Abweichungen ist die vorgetragene Lehre ihren Grundideen nach mit Stammlers Rechtsphilosophie identisch. Allgemeine philosophische Aussagen berufen sich auf Windelband, Rickert und Riehl. — Die Philosophie, deren Großtat (durch Kant!) es war, das metaphysische Gewand abzustreifen, ist „nichts anderes, als die Besinnung auf den Inhalt unserer Vorstellungen" (6); die Wissenschaft erforscht die Dinge, die Philosophie aber den Verstand, der die Dinge begreifen will, heißt es mit Riehl (12). Durch das Ganze geht „überall der gleiche Gegensatz, der sich in den Antithesen: Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert, Kausalität und Telos, Natur und Zweck, Wahrnehmen und Wollen, Geschehen und Bewirken, explikativer und normativer Methode, Realität und Idealität ausdrückt" (20). Die Rechtsphilosophie sucht allgemeingültige Erkenntnisse. Nun ist aber aller Stoff unvermeidlich begrenzt und wechselnd. Also sind die philosophischen Ergebnisse notwendig rein formal. Es gibt darum auch keine „stofflich ausgefüllten Einzelziele", denen „Gerechtigkeit als unwandelbare Eigenschaft zukäme" (71). Echt neukantianisch wird Platos Idee der Gerechtigkeit als „Idee", das heißt als eine den empirischen Stoff ordnende Methode interpretiert. — Mit Stammler lehnt D. das Naturrecht ab. Befremdlich ist, daß die von katholischen Philosophen vertretene Naturrechtslehre als gradlinige Weiterführung des rationalistischen Naturrechts angesehen wird. — Im Bereiche des Problems der Verantwortlichkeit vertritt D. den Determinismus. Die Frage löst sich für ihn folgerichtig schließlich dadurch, daß er den fundamentalen Unterschied zwischen sittlicher Bewertung und der Schätzung sonstiger persönlicher Qualitäten leugnet. Daß das schöne Mädchen umworben wird, „dieweil das häßliche an der Mauer stehen bleibt", birgt dieselbe Gerechtigkeit in sich, nach der dem Guten und dem Bösen vergolten wird (86). Der Verf. will bei Kant in die Schule gegangen sein (11). Was würde Kant zu solchen Jüngern sagen! — Am Ende der Einleitung ist ausgesprochen, daß die Ausführungen des Buches notwendigermaßen den enttäuschen werden, der von der Rechtsphilosophie eine Stellungnahme zu den großen

inhaltlichen Problemen des sozialen Lebens erwartet. Es ist anzunehmen, daß heute sehr viele in einer Rechtsphilosophie mehr als formale Ergebnisse suchen. Hartmann.

von Leers, J., Deutsche Rechtsgeschichte und deutsches Rechtsdenken. 8° (179 S.) Berlin 1939, Deutscher Rechtsverlag. M 2.10. — Dieser Leitfaden der deutschen Rechtsgeschichte geht aus vom Gedanken von Blut und Rasse und will auch die politische Bedeutung der Rechtseinrichtungen überall hervorheben, endlich die Wirkung günstiger und besonders schädlicher Entwicklungen des deutschen Rechts anzeigen. Der Inhalt ist sehr reich. Privatrecht und Staatsrecht, Verfassung, Strafrecht und Prozeßwesen, Ständeordnung, Lage und Stellung des Bauern usw. findet Berücksichtigung. Der geschichtliche Überblick reicht vom indogermanischen Urvolk bis zur nationalsozialistischen Gesetzgebung. Bei der Beurteilung des Christentums fehlt es an sachlicher Unvoreingenommenheit, an Verständnis für die christlichen Lehren und gründlicher Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen. Sonst käme es nicht zu Behauptungen wie etwa der folgenden: „Für die Kirche war menschliches Edeltum aus guter Art ein ‚heidnischer' Begriff" (43). Schuster.

* * *

Coulmas, P., Die Arbeit in Antike und Gegenwart: BIDPh 14 (1940) 22—33. — C. unterscheidet in der Geistesgeschichte die zwei Typen des Schauenden, Kontemplativen und des Tatmenschen oder Gestalters, um daran den Gestaltwandel der Arbeit in alter und neuer Zeit zu erläutern. In der Antike war Arbeit körperliche Arbeit und ein Übel; bei Fichte vorwiegend geistige Arbeit, aber ein Gut; bei den Sozialisten zuletzt wieder körperliche Arbeit und dennoch ein Gut. Erst nach dem Sieg über die Faulheit konnte die Synthese in unserem tätigen Jahrhundert heraufkommen, die in jeder Arbeit einen Wert sieht. Wichtig ist bei der Wertung der Arbeit die veränderte soziale Situation. Die Intelligenz — früher identisch mit Aristokratie — ist ins Bürgertum herabgestiegen; sie muß neuerdings für ihr Brot sorgen und schätzt folglich ihre Tätigkeit hoch. Platons Verachtung der Arbeit hat die Sklaverei zur Voraussetzung. Die Platonische Ideenschau und Kontemplation hat nichts mit geistiger Gestaltung zu tun. Fichte dagegen ist der Nichtaristokrat, der homo novus, der Plebejer; er stammt aus einem armen sächsischen Leinwebergeschlecht und muß sich über lange Zeiten hinweg sein Brot durch ein demütigendes und aufreibendes Hauslehrerdasein verdienen. So empfindet er in durchaus moderner Weise die Arbeit als ein dringendes Problem. — Man vermißt ein Verständnis für die christliche Wertung der Arbeit. Schuster.

Wagner, Dr., Vom Adel deutscher Arbeit. Die Befreiung deutschen Wesens. 8° (31 S.) Halle 1939, Niemeyer. *M* 1.30. — Das Schriftchen enthält zwei Reden. Die 2., kürzere Ansprache handelt von der Befreiung des deutschen Wesens von undeutschen Überfremdungen. Ausführlicher versucht die 1. Rede den Arbeitsbegriff und die Arbeitshaltung der Gegenwart herauszustellen. Arbeit ist ein Zentralwert des gegenwärtigen Lebens. Sie ist zum Dienst am Ganzen geworden, zur Pflicht, zur Ordnungsgröße. Sie allein adelt und soll in soldatischer Haltung übernommen werden. Diese Haltung steht gegen die materialistische Entseelung der Arbeit durch den Marxismus und gegen die christliche Haltung,

die nach W. die Arbeit nur als Fluch, Qual und Buße kennt. — Demgegenüber ist auf den Arbeitsbefehl am Anfang der Menschengeschichte zu verweisen: Macht euch die Erde untertan; ebenso für die katholische Haltung auf die Lehre von der Wertigkeit des Innerweltlichen, von der Aufgabe und Zuständigkeit der Zweitursachen und auf die Pflichtenlehre der katholischen Moral, für die protestantische Haltung auf die enge Verbindung zwischen bestimmten protestantischen Lehren und der Entwicklung des modernen Arbeitsbegriffs, für beide zusammen auf die Leistungen der Geschichte. Delp.

Keulemans, Th., O. Carm., Het Gildewezen. Opkomst, Bloei en Verval. 8° (105 S.) Haag 1941, Leopold. *Fl* 1.—. — Der durch sein großes Werk „Maatschappijleer" (vgl. Schol 14 [1939] 107 f.) bekannte Verf. schenkt uns in dieser Schrift eine für weitere Kreise bestimmte Darstellung der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung. Der Untertitel gibt die Einteilung der Schrift an (Entstehung, Blüte und Verfall des Zunftwesens). K. schließt sich der Ansicht derer an, die zwischen den Collegia der römischen und den Gildoniae der karolingischen Zeit einerseits und den mittelalterlichen Gilden oder Zünften anderseits einen Zusammenhang annehmen. Hier wäre freilich größere Klarheit erwünscht. Auch das Verhältnis zwischen Zunft und Bruderschaft bleibt ungeklärt. Hatten beide dieselbe Leitung oder standen sie selbständig nebeneinander? Da der Bruderschaft die so wichtige Aufgabe zufiel, den religiösen und sozialen Geist zu pflegen, sind diese Fragen wohl von Bedeutung. Die beiden letzten Kap. zeichnen sich durch Übersichtlichkeit aus. Der Verf. arbeitet klar das viele Gute der Zunftordnung heraus, aber auch die Gefahren der Erstarrung und des Gruppenegoismus, die ja auch tatsächlich schließlich zum Niedergang der Zünfte führten. Mit Recht weist der Verf. darauf hin, daß die Zünfte nicht das ganze mittelalterliche Leben umfaßten, selbst nicht innerhalb der Stadtmauern. In diesem Zusammenhang hätte er noch die jahrhundertelangen Streitigkeiten erwähnen können, die in den großen flandrischen Städten zwischen den Handwerksgilden mit ihren städtischen Interessen und den Kaufherren mit ihren internationalen Handelsbeziehungen bestanden.
Mulder.

Mieder, E., Die Betriebsgemeinschaft und ihre Verwirklichung. Die sozialen Aufgaben des Unternehmens. 8° (149 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. *M* 4.—. — Die Schrift erwächst sowohl aus der theoretischen Kenntnis der Geschichte, der Probleme und Gesetze der Wirtschaft als auch aus der praktischen Erfahrung an den Orten des wirtschaftlichen Geschehens. Der 1. Teil (Der Betrieb als soziales Gebilde) schildert, ausgehend von der vorindividualistischen patriarchalischen Betriebsordnung, die Zerstörung dieser Ordnung durch Entwicklung und Freiheitstrieb und stellt die sie ablösende versachlichte und entpersönlichte Arbeitswelt unter der Geltung des „reinen" Unternehmens und der Klassenkampfideologie dar. Schließlich finden die gegenwärtige Ordnung und ihre Versuche einer Synthese zwischen wirtschaftlicher Notwendigkeit, volklich-staatlicher Ordnungsganzheit und menschenwürdiger Daseinsmöglichkeit des arbeitenden Menschen eine gute Zeichnung. Der 2. Teil behandelt die Wege zur „Betriebsgemeinschaft" in den Kapiteln: Weckung und Förderung der Arbeitsfreude (mit klugen Ausführungen über Arbeitszeit, Urlaub, Lohn), Erziehung der Gefolgschaft zum Verständnis der Lebensgesetze und Notwendigkeiten

des betrieblichen Lebens, Maßnahmen des Betriebes zur Hebung des Lebensniveaus, Heranbildung des Nachwuchses, Betrieb als Weg zur Volksgemeinschaft. — Das Buch bietet viele in praktischer Erfahrung gewonnene Vorschläge und ist von der Idee getragen, bei aller Wahrung des Wirtschaftlichen doch den wirtschaftlichen Menschen in die Mitte zu stellen und dadurch die reine Macht und reine Rechenhaftigkeit des Wirtschaftslebens zu überwinden. Delp.

Freyer, H., Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts. 8° (149 S.) Leipzig 1939, Engelmann. M 5.60. — Die Studie des bekannten Soziologen, die ihren Inhalt nur dem Leser öffnet, der eine gute Kenntnis sowohl der Philosophie wie der Wirtschaftslehre und Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrh. mitbringt, kann für sich mit Recht in Anspruch nehmen, daß sich ihre Neuherausgabe heute vielleicht noch spannender liest als die 1. Ausgabe 1922. In 10 Kapiteln werden die wirtschaftlichen Tatsachen und Bestrebungen zu dem jeweiligen philosophischen Denken in Beziehung gebracht, es zeigt sich eine gegenseitige Abhängigkeit und Beeinflussung der beiden Lebensbereiche. Das Ergebnis liegt in folgenden Erkenntnissen: 1. Am Anfang des modernen wirtschaftlichen Lebens steht eine religiöse Wertung und Bindung des Lebens und seiner Leistungen. 2. Das wirtschaftliche Leben ebenso wie das Denken lösen sich von ihrem religiösen Mutterboden, finden ihre eigenen Ordnungen und Gesetze, verselbständigen diese und wandeln sie nach all ihren Möglichkeiten ab. 3. Es bestehen viel engere Beziehungen zwischen dem geistigen und wirtschaftlichen Leben einer Zeit, als man gemeinhin annimmt. 4. Insbesondere setzt jedes wirtschaftliche System eine bestimmte Sicht des Weltganzen und namentlich des Menschen voraus und ist nur aus diesen Haltungen zu begreifen. Die Kap. Romantische Nationalökonomie, Philosophie der Arbeit, des Elends, des Proletariats, des Manchestertums sind gute Belege dafür. 5. Durch die Loslösung von einer tragenden Gesamtordnung wurde die Wirtschaft aus einer dienenden Leistung eine herrschende Macht. Nur durch eine oft versuchte Rückbindung in eine Gesamtordnung (vgl. die Kap. „Technik und Seele", „Überwindung des kapitalistischen Menschen") kann diese Verkehrung überwunden werden. 6. F. sieht als Aufgabe des 20. Jahrh., diese Ordnung wiederherzustellen durch eine echte Lehre vom Politischen und eine Einbeziehung der Wirtschaft als dienendes Glied in die politische Rechts- und Machtordnung. — Man muß wohl noch weitergehen und eine Rückbindung vollziehen in den Gesamtkosmos der Werte, der auch den religiösen Hintergrund wiederfindet, aus dem das wirtschaftliche und denkerische Geschehen des 19. Jahrh. sich löste, da ja gerade diese Emanzipation alle Entwicklungsstufen in ihre Einseitigkeiten verführte, dagegen eine Rückführung dem wirtschaftlichen und politischen Leben seine Eigengesetze läßt und den wirtschaftlichen und politischen Menschen von innen bindet. — S. 10 werden die Hypothesen Max Webers etwas zu unbesehen übernommen, S. 11 f. wird die Haltung des katholischen Menschen zur Welt und ihren Aufgaben zu einseitig dargestellt. Es geht dem Katholiken gar nicht nur um das Sammeln von „Verdiensten", es muß ihm genau so ursprünglich um die rechte, sachgemäße Ordnung und Leistung der Wirklichkeit gehen. Delp.

* * *

Hugelmann, K., Volk und Staat im Wandel deutschen Schicksals (Volkslehre und Nationalitätenrecht in Gesch. u. Gegenwart I 1). gr. 8° (XV u. 256 S.) Essen 1941, Essener Verlagsanstalt. *M* 7.—; geb. *M* 9.80. — H. will die schwierigen, umstrittenen Fragen von Volk, Staat, ihrem gegenseitigen Verhältnis, Nationalitätenproblem und Reich, im Sinne der völkischen Weltanschauung zur Darstellung bringen und so der Staatswissenschaft zu einem neuen Durchdenken ihrer Grundlagen verhelfen. Dabei wird immer auch Rücksicht genommen auf die Geschichte und die Schicksale des deutschen Volkes. Das Wesen des Volkes wird bestimmt nach den Merkmalen, die Herodot angegeben hat: Gleichheit des Blutes, der Sprache, Gemeinsamkeit der Götterverehrung, Gleichartigkeit der Sitten. Die christlich-metaphysische Deutung des Volkes nach H. Eibl beschließt den ersten Teil. Bei der Aufhellung des Staatsbegriffs wird u. a. auch die scholastische Lehre gewürdigt. H. meint, es sei ein Unterschied, ob man dem Staat den Zweck zuschreibt, einen Wert durch seine *Wirksamkeit* zu verwirklichen oder ob man annimmt, daß er diesen Wert schon durch sein *Dasein* verwirklicht, daß sein Wesen diesen Wert darstellt. Richtig verstanden, lassen sich aber diese beiden Gesichtspunkte nicht voneinander trennen. Nicht behandelt wird die wichtige Frage nach dem Verhältnis des bonum commune zum Wohl der Einzelnen und die Soziallehre der katholischen Kirche. Ausführlich kommt das Nationalitäten- und Minderheitenrecht zur Sprache. Der Abschnitt über die Begegnung von Christentum und deutschem Volk ist ruhig und sachlich gehalten. Dem Verf. ist es bedeutsam, daß das deutsche Volk in seiner Geburtsstunde religiös geeint war.

Schuster.

Restrepo, F., S. J., Corporativismo. kl. 8° (94 S.) Bogotá 1939, Revista Javeriana. — R. faßt die Ansprachen zusammen, die er anläßlich eines Staatsaktes in Buga (Kolumbien) und anläßlich seiner Aufnahme in die Academia Columbiana de Jurisprudencia über die Frage des „Korporativismus" hielt. Zugefügt ist ein abschließendes neues Kap. zur gleichen Frage. Der Verf. verfügt über ein gediegenes geschichtliches und soziologisches Wissen, so daß sowohl die Ausführungen über korporative Erscheinungen im öffentlichen Leben der Vergangenheit wie seine Untersuchungen über korporative Versuche und Ansätze im gegenwärtigen staatlichen und wirtschaftlichen Leben der verschiedenen Länder Interesse verdienen. Die praktischen Vorschläge sind natürlich hauptsächlich auf die Heimat Kolumbien abgestimmt. Damit ist auch begründet, daß die portugiesische Verwirklichung eines modernen korporativen Staates besondere Beachtung findet.

Delp.

Leibbrandt, G., Bolschewismus und Abendland. Idee und Geschichte eines Kampfes gegen Europa. 8° (156 S.) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.20. — Das Buch enthält wertvolle Ausführungen über die Entstehung des russischen Geistes. Für die Deutung des Bolschewismus selbst und seiner Beziehung zum Maurer-, Juden- und Christentum sind hauptsächlich H. St. Chamberlain, die nationalsozialistischen Schulungsbriefe und andere Parteischriften maßgebend. — Die Bezeichnung Jakobiner (34) hat mit Jakob von Molay nichts zu tun. Auf das S. 26 über die Reue Gesagte und Ähnliches wird man sich nicht stützen. Anerkennenswert ist der außerordentliche Ernst, mit dem hier der Bolschewismus behandelt wird. Doch wird die ihm entgegengestellte Weltanschauung kaum

sichtbar. Sie dürfte einer eigenen, positiven Darstellung vorbehalten sein. Gemmel.

* * *

Hoffmann, H., Bernard Overberg. Sein Leben und sein Wirken in Zeit und Überzeit (Gestalten des christl. Abendlandes 5). 8° (308 S.) München 1940, Kösel-Pustet. *M* 6.80. — Overberg verdient es, unter die Gestalten des christlichen Abendlandes aufgenommen zu werden. Das Buch ist ein würdiges Denkmal des frommen, ganz aus den Kräften der Übernatur lebenden Mannes, der sich vom dunklen Hintergrund der Aufklärungszeit leuchtend abhebt. Von selbstloser Liebe zu den Kindern und jungen Menschen beseelt, entnimmt er aufgeschlossen und mit gesunder Kritik der Vor- und Mitwelt wertvolles pädagogisches Gut, um es dann zu geschlossener katholischer Erziehungsweisheit zu formen. Die treffend gewählten Auszüge aus seinen Werken vermitteln einen tiefen Einblick in diese begnadete Erzieherseele, die nicht nur für die Religionspädagogik, sondern auch für Erziehung und Unterricht im allgemeinen von stärkster Wirkung war. Der Schlußabschnitt stellt geschickt die Bedeutung Overbergs für unsere Zeit heraus und weist sein pädagogisches Werk als Ausfluß seines gottgeformten Menschentums nach. Das gut geschriebene und ausgestattete Buch wünscht man in den Händen aller katholischen Erzieher. Schröteler.

Scholz, K., Fröbels Erziehungslehre. Ihre philosophischen Voraussetzungen und ihre Ergebnisse für die Auffassung des Spiels (Heidelberger Abhandl. z. Philos. u. ihrer Gesch. 31). gr. 8° (101 S.) Tübingen 1940, Mohr. *M* 6.—. — Diese klar geschriebene Dissertation stellt sich die nicht leichte Aufgabe, die philosophischen Voraussetzungen der Erziehungslehre Fröbels herauszustellen und in ihrer Bedeutung für die Auffassung des Spiels aufzuweisen. Diese Aufgabe ist deshalb schwierig, weil Fröbel weder eine gründliche philosophische Ausbildung genossen noch seine philosophischen Gedanken zusammenhängend dargestellt hat. Sorgsam geht daher die Verfasserin den Ansatzpunkten des Fröbelschen Philosophierens in der Pädagogik und Philosophie seiner Zeit nach und sucht die Zusammenhänge mit Fichte, Schelling, Krause — dieser hatte unter den Philosophen den stärksten Einfluß —, Schleiermacher und Novalis auf. Von den Pädagogen wird nur Pestalozzi behandelt. Sodann werden die philosophischen Grundlagen der Erziehungslehre (Wesen und Bestimmung des Menschen, Ziel und Gang der Erziehung) sowie das Spiel in seiner Bedeutung für die Erziehung behandelt. Den Schluß bildet eine kurze Betrachtung über Fröbel und die Gegenwart. Die Arbeit ist im wesentlichen berichtend, nur selten nimmt Sch. kritisch Stellung. Vor allem hätte man eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Fröbelschen Spieltheorie gewünscht. Sie wird nur mit Schillers und Maria Montessoris Auffassung verglichen.
Schröteler.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Heinrich Weisweiler, z. Zt. München.
Druck und Verlag: Esch & Co., Eupen (Rhld.), Gospertstr. 74.

# Der Vatergott in Jesu Leben und Lehre.

Von Wilhelm Koester S. J.

Der Kern jeder Religion wie aller Theologie ist die Vorstellung von Gott, von seiner Persönlichkeit und seinem Verhalten zu den Menschen. Keine Vorstellung ist so schlicht und tief zugleich, so ansprechend, aber auch so beanspruchend wie die Jesu vom „Vater im Himmel". „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen wahrhaftigen Gott ...", Jo 17, 3. Diese Idee ist erhabener und gewaltiger als die Harmlosigkeit des Deismus, als die Härte des Jansenismus, die blasse Weltvernunft des antiken Pantheismus, als die unverbindliche All-Lebenskraft des modernen Monismus aller Formen. Sie prägt das Leben Jesu und alle echte Heiligkeit im Christentum. In ihr wurde Gottes vielteiliges Reden in den Propheten vollendet zur Offenbarung durch den Sohn (Hb 1, 1), auf dessen Antlitz uns Gottes Herrlichkeit aufleuchtete (2 Kor 4, 6) und durch den Gott auch uns in der gnadenvollen Wiedergeburt der Taufe „Vater" wurde.

## A. Das Bild des Vaters.

Das Wort „Vater", in dem Verwandtschaft (Ursprung) und Herrschaft ausgedrückt liegt, wird im Alten Testament[1] meist gebraucht vom natürlichen menschlichen Vater, selten bildlich, übertragen von Gott als Schöpfer seines Volkes (zunächst nicht Vater des einzelnen): er hat Abraham erwählt und mit Nachkommenschaft gesegnet, das Volk aus Ägypten befreit, hat es geeinigt durch seinen Gesandten Moses, durch Gesetzgebung, Segensverheißung, Wüstenwunder, Landverleihung: „Ist nicht *er* dein Vater, der dich geschaffen, *er* es, der dir Dasein und Bestand geschenkt

[1] Vgl. zum *AT:* R. Gyllenberg, Studia orientalia I, Helsingfors 1925, 51—60; Th. Paffrath, Gott, Herr und Vater, Paderborn 1930; J. Hempel, Gott und Mensch im AT, Stuttgart 1936², bes. 172: Das Bild von Jahwe als dem Vater des Volkes gehört nicht zu den charakteristischen Ausprägungen der israelitischen Frömmigkeit. — Zu den *Apokryphen und Rabbinen:* Billerbeck zu Mt 6, 4 = I 392 ff.; JThStud 31 (1930) 42—47. — Zum *NT:* H. Schell, Jahwe und Christus 1908², 300 ff., 407—431; F. Tillmann, Kath. Sittenlehre 1934 bis 36, III 114 ff.; IV 1, 35 ff.; K. Adam, Jesus Christus 162—177. — Gott als Vater im *Griechentum:* K. Keyßner, Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griech. Hymnus = Würzbgr. Stud. z. Alt. Wiss. 2, Stuttgart 1932; K. Prümm, Der christl. Glaube und die altheidnische Welt I 87 ff.; M. P. Nilsson, Vater Zeus, in: ArchRelWiss 35 (1938) 156—171: Zeus ist nicht Stammvater, sondern Hausvater und Rechtsschützer. — L. Dürr, Heilige Vaterschaft im *antiken Orient,* in: Heilige Überlieferung, Herwegen-Festgabe 1938, 9ff.

hat?" Deut 32, 6; vgl. 14, 1 f.; Ex 19, 4 f.; „Und dennoch, Jahwe, du bist unser Vater, Wir sind der Ton und du unser Töpfer, Und wir alle sind das Werk deiner Hände", Is 64, 7; „Blicke herab vom Himmel ...: Wo ist ... die Regung deines Innern und dein Erbarmen? ... Denn du bist unser Vater! Denn Abraham hat uns nicht kennen wollen" (nicht helfen können), Is 63, 15 f.; vgl. Ps 103 (102), 13: „Wie ein Vater sich über Kinder erbarmt ...". So ist Gott besonders für den Messiaskönig Vater, der ihm Macht verlieh, ihn mit seiner Stellvertretung beauftragt und Schutz gibt: „Er wird mich rufen: Mein Vater bist du, mein Gott und der Fels meines Heils", Ps 89 (88), 27 nach 2 Sm 7, 14. Als Vater und Herr bezeichnet Gott sich Mal 1, 6. In den späteren Büchern redet auch der einzelne Gott als seinen Vater an, der für ihn sorgt: „O Herr, mein Vater und Gebieter meines Lebens", Sir 23, 1, vgl. 51, 10; Weish 2, 16 (der Fromme); 11, 10 (das Volk); 14, 3; auch in den Apokryphen gilt Gott als Vater des Volkes, z. B. 3 Makk 5, 7; 6, 3. 8; Jubil 1, 24; des einzelnen: 19, 29. Seit dem Ende des 1. Jahrh. wird Gott häufig Vater genannt, meist (außer in Gebetsanreden) mit dem Zusatz „der im Himmel ist", z. B. Schemone esre 4. 6 (paläst. Rez.), 6. 6 (babyl.), Rabbi Akiba, Targ. Onk. Deut 32, ähnlich zu Is 64, 7; 63, 16; aber Vater ist wohl mehr im strengen Sinne als Herr und Gebieter gemeint.

Einen viel umfassenderen und tieferen Sinn erhält das Vaterwort in Jesu Leben und Lehre. Das zeigt die Stellung des Vaters in Jesu Leben (I), in seiner Lehre (II) und in seinem Sein als Ebenbild des Vaters (III).

### I. Gott als Herr und Vater in Jesu Leben.

Daß Gott die Welt erschaffen hat, setzt Jesus voraus als bekannt aus der atl. Offenbarung, erwähnt es auch gelegentlich: Mt 19, 4 vom Menschen: als Mann und Weib erschuf er sie; indirekt von Menschen, Vögeln, Lilien, Mt 6, 25—33; vgl. noch Lk 3, 8 (aus Steinen Kinder Abrahams); Mk 10, 27[2] (nichts unmöglich); und zwar faßt Jesus es im atl. Sinne der Schöpfung aus Nichts, nicht wie die Heiden, in deren äußerlich ähnlichen Mythen z. B. der Gott Marduk nur das persönlich gedachte, aber innerweltliche Ordnungsprinzip ist, das das Chaos überwindet und den gesetzmäßigen Verlauf der himmlischen und irdischen Vorgänge begründet. Vielmehr ist in der Offenbarungsreligion Gott der vor- und überweltlich seiende Geist, aus dessen freiem Entschluß

[2] Vgl. Stauffer im Theol. Wörterbuch III 118.

(„Lasset uns ... machen", Gn 1, 26) wie die Menschen, so das All entstand. Daraus folgt jene vollständige Abhängigkeit des Menschen von Gott, wie sie von Jesus in einzigartiger Weise gelehrt und gelebt wurde. Die Heiden fühlen ihre Abhängigkeit mehr mittelbar: durch ihr körperliches Dasein sind sie hineingebannt in die Welt des Stoffes und werden darum betroffen von Unfruchtbarkeit des Feldes, Viehes und Mutterschosses, von Furchtbarkeit des Sturmes und Blitzes (der moderne Mensch, durch Naturwissenschaft und Technik weithin unabhängig, fühlt sich leicht unabhängig von höheren Mächten überhaupt). Für Jesus dagegen fließt das ganze Dasein des Menschen und der Welt aus Gott, nicht als notwendige Entfaltung des göttlichen Wesens, sondern als Wirkung aus dem freien, liebenden Willen des Vaters, der als unendlicher Geist sittlich gut ist (Mk 10, 18) und sittliche Vollkommenheit verlangt, anders als die Naturgötter der Heiden, die dem Schicksal und der Sünde unterworfen sind.

1. Bei Jesus vereinigen sich Anerkennung des Herrn und Liebe zum Vater. Das zeigt sich zunächst in seinen Selbstaussagen, in denen sich Jesu Auffassung über sein Lebensziel und seine Lebensaufgabe widerspiegelt: der Vater. Jesus ist *vom Vater gesandt,* Jo 6, 32; 7, 28: Der Wahrhaftige, der mich gesandt hat; Lk 4, 18: Der Geist des Herrn hat mich gesalbt, Armen Frohbotschaft zu bringen. Sein Leben und Werk, das ganz dem Dienste der Armen und Sünder geweiht ist, geht also hervor aus dem Willen des Vaters. Zwar erging auch an die Propheten das Wort, der Befehl des Herrn, 1 Sm 3, 11; 3 Kg 17, 3 (Elias), Is 6, 9; Jer 1, 5 ff.; 15, 16; vgl. die Klagen Jer 15, 10; 20, 7 ff. Aber von einer derartigen Berufungsstunde, einer solchen Wende im Leben Jesu berichten die Evangelien nichts; vielmehr ist schon für den Zwölfjährigen das Aufgehen im Dienste des Vaters etwas Selbstverständliches, trotz des Leides für Maria und Josef, Lk 2, 49; und bei der Taufe sieht Jesus zwar den Himmel offen, aber er wird nicht berufen, sondern nur bezeugt als Gottessohn, Mk 1, 10, vgl. 1 Jo 5, 6. Der Vater *bestimmt* auch den Inhalt seines messianischen Wirkens: Mk 1, 38; Lk 4, 43 ausgegangen, abgesandt, das Gottesreich zu verkündigen, Jo 17, 2 ff. die Erkenntnis des einzigen wahren Gottes mitzuteilen. Der Vater bestimmt den Beginn seines Wirkens, Jo 2, 4, den Umkreis („auch den andern Städten", Lk 4, 43), die Grenze (nur Israel, Mt 15, 24), die Jünger, Jo 17, 9, und ihre Plätze, Mk 10, 40, die Gläubigen: der Vater selbst heiligt seinen

Namen, läßt sein Reich (seine Königsherrschaft, malkutho) kommen, führt seinen Willen durch, Mt 6, 9 f., offenbart die Frohbotschaft Unmündigen, Mt 11, 25, Christi Gottessohnschaft dem Petrus, 16, 17, er zieht, gibt Jesus die Gläubigen, Jo 6, 44. 37; 17, 9; er will ihre Bewahrung und ihr ewiges Heil, Jo 6, 39, vgl. 17, 15. Der Vater bestimmt auch die Länge des Tages, des Wirkens Jesu, Jo 9, 4, Jesu allumfassende Vollmacht, Jo 5, 27, Mt 28, 18, und den messianischen Gerichtstag, Mk 13, 32.

Wie Jesus als Lebensaufgabe vom Vater die Verkündigung der Frohbotschaft gestellt ist, so ist ihm auch der *Inhalt* dieser Botschaft vom Vater gegeben.

2. Die Quelle sowohl für diesen Inhalt wie für die Unbedingtheit seiner eigenen Hingabe an den Vater ist jenes Erkennen des Vaters, das niemand hat als nur der Sohn, Mt 11, 27[3]; er hat es, *weil* er der Sohn ist, wie auch er nur erkannt wird vom Vater, der ihm das Leben gegeben; ebenso Jo 7, 16: Meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat; Jo 7, 29: Ich kenne ihn, weil ich von ihm (παρ' αὐτοῦ) bin und jener mich gesandt hat; es handelt sich nicht nur um einen Auftrag, sondern um die Herkunft des Messias, 7, 26 f.; vgl. 8, 42: Von Gott bin ich ausgegangen. Die Erkenntnis ist unmittelbar, wie das „Sehen" aus der Nähe: Jo 3, 11. 13; 5, 19 f.; 8, 38; diese Erkenntnis ist Ursprung und Urbild der Gotteskenntnis der Gläubigen, Mt 11, 27; Jo 10, 14; 14, 9: Wer mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen; 17, 10 (Alles Deinige ist mein). Aber das Verhältnis des Sohnes zum Vater ist doch einzigartig, unvergleichlich. Diese Erkenntnis ist nicht nur ein Widerspiegeln, ein Wissen, sondern ein gegenseitiges Vertrauen, ähnlich, doch erhabener und tiefer, wie zwischen dem Guten Hirten und den Seinen, Jo 10, 14, verbunden mit Liebe: „Der Vater hat den Sohn lieb und läßt ihn alles sehen, was er selbst tut", Jo 5, 20; verbunden mit Zusammenarbeit: „Mein Vater wirkt bis jetzt (auch am Sabbat der Schöpfung), so wirke auch ich", 5, 17, ähnlich 5, 19. 36; 10, 32; derselbe Anspruch Mk 2, 7 ff.: „Wer kann Sünden vergeben, denn nur einer, Gott?" — der Menschensohn hat die gleiche Vollmacht: als Mensch „empfängt" Jesus Vollmacht, auch als Sohn ist er der „Empfangende". Ähnlich wie Gott im AT, so ist der Sohn jetzt der Bräutigam, Os 2; Is 54, 5—8; Ez 16; Jer 2; Mk 2, 19; er hat das volle Recht des Ehe-

[3] Vgl. dazu u. a. L. de Grandmaison, Jésus Christ 1928[6], 26 ff., 60 ff.

herrn, während der Täufer nur vermittelt, Jo 3, 29; darum verlangt auch der Sohn für sich Nachfolge, Hingabe, Bekenntnis, Treue ebenso wie Gott selbst. Der Sohn vollendet das Gottesgesetz vom Sinai, Mt 5, 17. 22. 28. 34. 39. 44; er ist unbeschränkter Herr über Naturgewalten und Geistermächte, über Leben und Tod. So ist das Vater-Sohn-Verhältnis tatsächlich völlige Gemeinsamkeit des Besitzes (Jo 17, 10, gilt zunächst von den Jüngern, aber auch ganz allgemein), und zwar eines geistigen Besitzes von Wissen, Macht, Recht, kurz der geistigen Tätigkeit, des unsterblichen „Lebens", das nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn selbständig hat (ἐν ἑαυτῷ, Jo 5, 26), der Vater teilt alles dem Sohne mit, nicht freiwillig und nachträglich, sondern wesensnotwendig, ursprünglich (bes. Jo 5, 19): die Sohnschaft geht dieser geistigen Mitteilung nicht vorher, sondern es macht den Eindruck, als bestünde sie in eben darin, vor allem in der Mitteilung der Wahrheit im Erkennen (analog ist auch für die Menschen Gotteserkennen = Leben, Jo 17, 3). Wenn dies wohl auch deshalb im Vordergrunde steht, weil Jesu Lebensaufgabe die Verkündigung der Frohbotschaft ist, so spricht doch die immer wiederkehrende Betonung der Wahrheitsmitteilung bei Jo und ihre enge Verbindung mit dem „Ausgang" des Sohnes überhaupt wie auch die Ausschließlichkeit des gegenseitigen Erkennens bei Mt 11, 27; Lk 10, 22 dafür, daß diese Mitteilung nicht wie bei den Propheten nur teilweise in vorübergehenden Offenbarungsstunden geschah, sondern daß sie eben das Wesen der vorzeitlichen Sohnschaft Jesu ausmacht (die Vorzeitlichkeit wird bes. hervorgehoben bei Jo, z. B. 1, 1; 3, 13; 6, 33; 8, 58; 17, 5: die Überzeitlichkeit liegt in der Geistigkeit Gottes und des Ausgangs beschlossen).

3. Der Vatergott beherrscht Jesu Handeln. Die „Wahrheit" ist lebendig und wirksam, sie strahlt Licht und Wärme aus wie die Sonne. Und so setzt sich der Sohn hier auf Erden ganz für den Vater ein, Lk 2, 43; Jo 5, 30: Ich suche ... den Willen dessen, der mich gesandt hat; 6, 38: dazu ist er vom Himmel herabgekommen; 8, 49: Ich ehre meinen Vater; 17, 4: er hat das aufgetragene Werk vollendet. Gottes Königsherrschaft: die Fülle der Gotteserkenntnis und der Gnadengüter, aber auch die höchsten sittlichen Forderungen, in allen Menschenherzen aufzurichten ist Ziel seines Lebens und Wirkens. Er hat das große Ringen und Streben zu Gott hin auf Erden begründet, gegen die im Wesen des beschränkten Geschöpfes liegende Flucht

von Gott weg, gegen die mannigfaltige Welt- und Selbstvergötterung irdischer Kleinwesen. Für Gottes Reich predigt er bis zur Ermüdung, Mk 4, 38, vgl. 3, 20; Mt 14, 14. Vor allem geht er mit der größten Entschiedenheit an gegen die Entthronung des lebendigen, heilig-gütigen Gottes durch den selbstgerechten Buchstabendienst der Pharisäer, Mt c. 5—7 u. 23, ebenso gegen die falschen Messiaserwartungen des Volkes, das Brot und Macht statt Gottes Willen suchte, Mt 4, 4 ff. (Versuchungen), 5, 3 ff. (Seligkeiten), Jo 3 (Nikodemus[4]), Jo 6, 15. 27 (Brotvermehrung), Mk 8, 33 (Abweisung des Petrus) u. ö. Er weiß, daß er mit diesen Vorstößen sein Leben aufs Spiel setzt, Mk 3, 6; Jo 2, 18; 5, 18; 7, 30; 10, 33; Lk 11, 45; Mt 21, 38; Mt c. 23 u. ö.; einen strengen Gesetzeslehrer hätte man sich gefallen lassen, aber Gottes unbedingte Herrschaft wollten die religiösen Leiter des Volkes nicht dulden. So fiel Jesus, wie einst Elias, Isaias, Jeremias verfolgt und eben noch der Täufer enthauptet worden war, als Anwalt der alles überragenden Rechte Gottes. Aber indem er sein Zeugnis (nicht nur für die eigene Gottessohnschaft, sondern auch für die unbedingte Herrschaft seines Vaters) durch den Tod besiegelte und den Willen seines Vaters im Sterben erfüllte, entzündete er jenen Brand, den er auf die Erde zu werfen gekommen war, Lk 12, 49, begann er in der Menschheit jene Aufwärtsbewegung aus der Sinnenwelt zum Geist, aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren, aus der Gottesferne zur Gottesnähe, aus der Sünde zur Liebe.

Auch als der Vater das härteste persönliche Opfer von ihm verlangte, den Kreuzestod, rang er sich zur Bereitwilligkeit durch. Jesus nennt sein Sterbensollen ausdrücklich ein *„Gebot"* vom Vater (ἐντολή Jo 10. 18), einen Kelch, den der Vater ihm reicht, Mk 14, 36; Jo 18, 11, vgl. Mt 20, 22; Lk 12, 50, den „Willen" des Vaters, Mk 14, 36, der in der Schrift, der Offenbarung Gottes vorgezeichnet ist, Mt 26, 54; Lk 24, 26 f. Das Gebet Jo 12, 27 und am Ölberg wie der „Kampf" Lk 22, 44 zeigen, welche Anstrengung ihn die Erfüllung des väterlichen Willens gekostet hat.

Anderseits fühlt man aus Jesu Gebeten Mt 11, 25 ff.; Jo 11, 41 f.; 12, 27; c. 17; und aus Worten wie Jo 4, 34 (die Erfüllung des Gotteswillens gibt Kraft wie eine Speise); 6, 38; 8, 29 (er läßt mich nicht allein), welche innere Stärke Jesus aus der Verbindung mit dem Vater zuströmt.

4. Dieselbe Haltung verlangt Jesus auch von seinen

[4] Vgl. U. Holzmeister, ZKathTh 45 (1921) 532 ff.

Jüngern, da er sie nach dem Willen und zum Dienste des Vaters ruft: alles verlassen, Mt 4, 19; 9, 9; nach oben streben, 6, 19. 24; des Vaters Willen tun, 7, 21; seine Gebote halten, 19, 17; selbst um das Opfer des Lebens, 5, 29; 16, 25; 10, 28; 18, 9 (gerade diese Unbedingtheit zeigt, was der Vater für Jesus bedeutet), vor allem das größte der Liebe und gänzlichen Hingabe, Mt 22, 34—40. Wer des Vaters Willen tut, ist echter Sohn, Mt 21, 28 ff., ist Jesu wahrer Bruder, 12, 50, ist selig, Lk 11, 28 (das Gegenteil sind die ungehorsamen Pharisäer, Mt 15, 3; 23, 15). Des Vaters Güte, erhaben über Neid und Rachsucht, ist Urbild aller Vollkommenheit für die Kinder; auch sie müssen, so schwer es fällt, auf Neid und Rache verzichten, ja dem Feinde wohltun. Um die unbedingte Hingabe an den Vater zu lehren, ist Jesus auch so zurückhaltend gegen seine Mutter, Lk 2, 49; Jo 2, 4; Mt 12, 48 ff.

Mehr noch als Jesu Lehre hat sein Vorbild gänzlicher Hingabe die Menschen immer wieder zur Liebe des Vaters entfacht und gestärkt, die heiligen Bekenner wie die Blutzeugen und die Christen im Alltag. Heute wird mit Recht betont, daß die „Nachfolge" Jesu nicht rein menschliche Nachahmung ist, wie etwa die des Hauptes einer Philosophenschule, vielmehr gnadenhaftes Fruchtbringen der Reben des Weinstocks, ein Einbezogensein in den Stromkreis göttlichen Lebens, der vom „Vater", dem Ursprung, ausgeht und zu ihm zurückkehrt[5].

## II. Gott als Vater in Jesu Lehre.

In seiner Lehre verlangt Jesus von den Seinen, daß sie Gott als ihren Herrn und Schöpfer, aber ebenso auch als Vater betrachten, der strenge Rechenschaft verlangt, Mt 25, 14 ff. (von den Talenten); 12, 36 (vom unnützen Wort); 10, 28 (der in die Höllen stürzen kann), aber am liebsten seine wesenhafte Güte zeigt: „Niemand ist gut außer Einem, Gott", Mk 10, 18; vor allem im Jenseits belohnt er überreich, Mt 5, 3. 12; 6, 6. 18; 20, 15 (Weinbergarbeiter); aber er gibt auch schon hienieden, Guten und Bösen, Mt 5, 45; namentlich den Bittenden, Mt 7, 11; Lk 11, 5—13. Darum sollen die Jünger nicht ängstlich besorgt sein um Nahrung und Kleidung, Mt 6, 25—34; der Eifer für Gottes Reich und Willen soll dadurch nicht erstickt werden, 6, 24. 33; 13, 22 (Saat in Dornen); vgl. Lk 12, 16—21 (der törichte Reiche); 16, 19—31 (Prasser). Gott, der das Wesentliche,

[5] Der hl. Thomas von Aquin führt die Urbildlichkeit sehr schön aus bezüglich der Auferstehung, S. th. III q. 56.

Leib und Leben, gab, kümmert sich daher auch um das Kleinste in seiner Schöpfung, der Christ weiß also sein ganzes Leben und auch dessen Kleinigkeiten in der Allwissenheit (6, 32) und Allmacht des „Vaters" geborgen. Dieser kennt auch die Sperlinge, zählt die Haare des Hauptes (Mt 10, 29 f.; Lk 12, 6; 21, 18); den Verfolgten kann auch nicht das geringste Leid geschehen ohne des Vaters Wissen und Zustimmung. Dies Wissen umfaßt aber ausnahmslos alles, was in der Welt geschieht, Sonnenschein (Mt 5, 45) wie Unglück und Krankheit. Leiden um Christi willen wird überreich belohnt, Mt 5, 12. Daß Leiden überhaupt „Prüfung" vor Gott ist und Geduld belohnt wird, sagen uns die Apostel (Röm 5, 3 ff.; 8, 28; 2 Kor 4, 17; Hb 12, 1—13; 1 Pt 2, 20 u. ö.). Eigentlich liegt alles schon in dem Worte „Vater": er umsorgt und schützt seine Kinder, ganz persönlich, nicht wie die allgemeine Weltvernunft der Stoa, die dann doch nach antiker (wie germanischer) Auffassung wieder gestört wird durch das unberechenbar tückische Schicksal (εἱμαρμένη, bei den Germanen in Odin verkörpert). Dem selbstherrlichen Menschen mag es ja mehr zusagen, einem Schicksal tragisch-trutzig zu erliegen; ethisch größer ist das Ausharren im Vertrauen auf einen Vater, der alles weiß und lenkt; das zeigt noch mehr Überlegenheit der Einsicht und des Willens. Gerade hier lehrt uns Jesu eigene Haltung in seinem Leiden am deutlichsten, wie er sich die göttliche Weltregierung denkt und welche Haltung er von uns dem Vater gegenüber im Leiden verlangt. In tiefster Erschütterung betet er: Vater, wie Du willst!; aus tiefster Traurigkeit ringt er sich durch zur Festigkeit, Mk 14, 36. 42, vgl. Jo 12, 27; 14, 31; in größter Verlassenheit am Kreuz[6] klagt er dem Vater sein Leid, Mk 15, 34, und empfiehlt ihm voll Vertrauen seinen Geist, Lk 23, 46. In seinem Leiden, das doch entsprang aus dem bösesten, sündhaftesten Haß der Menschen, sieht er den Willen des Vaters. Nie zweifelt er an Gott. Das ist vielleicht die gewaltigste Predigt, die Jesus über den Vatergott hält. Gleichwohl fragt sich, ob und in welchem Sinne wir nun jedes Unglück, jede Krankheit als „Gottes Willen" bezeichnen dürfen. Der atl. Dulder Job, dessen Leiden vom Satan mit Gottes Erlaubnis verursacht war, wird durch mehrfaches irdisches Glück entschädigt. Für den Christen ist das Festhalten an Gott im Leid

[6] D. h. den Feinden preisgegeben, wie der von Jesus gebetete Ps 21 sagt; eine innere Gottverlassenheit scheint mir mit der hypostatischen Union wie mit Jesu Wort Jo 8, 29 und dem ganzen Evangelium nicht vereinbar.

sicher oft eine heldenmütige Anerkennung des Vatergottes, und dieser wird es belohnen im Jenseits; im Jenseitsgedanken, wie überhaupt im Übergewicht (βάρος 2 Kor 4, 17; Röm 8, 18) der geistigen, übernatürlichen, ewigen Güter liegt wohl vor allem die christliche Lösung der Theodizeeproblems[7].

Jesu Lehre von Gott ist nicht die des naiven Menschen, der aus den Wohltaten auf den Schöpfer schließt, Apg 14, 17, nicht die des grübelnden Denkers, der die höchste Idee intuitiv erfaßt oder den letzten Grund aller Bewegung erforscht. Jesu Lehren und Leben ist das des Wissenden und Schauenden, Jo 3, 11; 1, 18; 8, 26. 28. 40; Mt 11, 27, er ist der Weg zum Vater als die persönliche Wahrheit, Jo 14, 6. Vor Jesu Seele stand immer das Ganze (nicht nur Ausschnitte, Filmbilder, wie wir sie sehen), mit allen Zusammenhängen; stand das Wesentliche, nicht das Zufällige, Augenblickliche, Beschränkte; so zerteilte Jesus seine Kraft nicht, sondern ging nur auf das Eine Notwendige, das Gottesreich zu verkünden und zu begründen. Er schaut die Weltgeschichte als Heilsgeschichte (vgl. Apk c. 4 u. 5). Er sieht den „Logos" in der Welt als Wirkung seines Ich, aber um so tiefer auch das Chaos der Sünde. Wir sehen die Landschaft wie im Nebel, einige Schritte weit, Jesus überschaut alles wie im Sonnenlicht, sieht das Erfreuende, Stärkende inmitten aller Widerstände und Unvollkommenheiten und Sünden der Menschen. Trotzdem betrübt deren Anblick seine Seele am Ölberg bis zum Tode, Mk 14, 34, gerade weil Jesus auch das Unglück der Gottesferne und der Empörung gegen den Vater um so dunkler sieht und empfindet. Jesu Schau ist nicht die eines Philosophen, der Ideen betrachtet, sondern vertrauliche Nähe zur Person des Vaters (Jo 1, 18): er schaut unmittelbar des Vaters Liebe zu seinen Geschöpfen, seinen Erlösungswillen, seine Sorge auch für das Kleinste. Die Mystiker erkennen Gott, indem sie seine Wirkungen im Grunde ihrer Seele schauen: die heiligmachende Gnade, die Gotteskindschaft. In Jesus wohnt, wie Paulus sagt, die Fülle der Gottheit wesenhaft, σωματικῶς, Kol 2, 9. Wenn die Personalität, die Existenzspitze des Logos auch sein menschliches Sein (und Seelenleben) vollendet, so muß sich das auswirken, da Gott nicht abstraktes Sein, sondern geistiges Leben ist, in gesteigerter, voller

[7] R. Guardini, Was Jesus unter der Vorsehung versteht (Christl. Besinnung, Heft 1, 1939): Die Dinge benehmen sich anders, weil der Mensch seinshaft durch die Gnade umgewandelt ist und das Leid zum Opfer mit Christus machen kann.

Gotteserkenntnis und -liebe; besonders Erkenntnis, denn der Logos ist eben die „Idee" in Gott.

III. Jesus das Ebenbild des Vaters.

Jesus zeigt uns den Vater nicht nur in seinem Verhalten als Mensch ihm gegenüber und in seiner Lehre, sondern ebenso auch als „Ebenbild" (εἰκών) des Vaters, als fleischgewordener Logos, sowohl im alttestamentlichen Sinne: letztes Offenbarungswort des Vaters an die Menschen, wie im hellenistischen: Idee, Ausprägung seines Wesens (Hebr 1, 3); der Logos erscheint auf Erden, um das Chaos zu ordnen und der Welt und Menschheit ihren ursprünglichen „Sinn" wiederzugeben. Des Vaters *Güte und Herablassung* spiegelt er wieder in seinem Handel und Wandel unter den Menschen, wie er mit dem Volke, den Kindern, den Kranken, den Zöllnern und Sündern umgeht, z. B. Lk 4, 40 (in Kapharnaum); 5, 29 (Zöllner); 6, 17 (Zulauf); 7, 13 (Naim); 7, 50 (Sünderin); Mk 6, 56 (Heilungen); Lk 9, 11 (Brotvermehrung); Mt 11, 28 (Heilandsruf); Lk 18, 16 (Kindersegnung), kurz voll Güte so wie er selbst den Vater schildert Lk 15, 20. Aber ebenso leuchtet des Vaters *Hoheit* (Gottes Aseitas) wider sowohl in seinen Wundern, durch die er dem Meer, den Krankheiten, dem Tode gebietet (vgl. Petri Staunen und das des Volkes, Lk 5, 8; 5, 26; 8, 25. 56; 9, 43), wie auch in Jesu Festigkeit, Unbedingtheit, mit der er Gottes Herrschaftsansprüche vertritt, in der Unbeirrbarkeit, mit der er sein Ziel, die Wiederaufrichtung des Gottesreiches auf Erden, verfolgt; auch in der Strenge, mit der er (bei aller Schonung ihrer Schwäche und liebreichen Fürsorge für ihr Wohl) seine Jünger erzieht zum Vertrauen im Sturm, zum selbständigen Handeln, zur Standhaftigkeit in der Verfolgung, z. B. Mt 8, 26; 10, 16 ff. So ist der Vatergott in seinem Ebenbild, seinem wesensgleichen Sohn, wenn er in Menschengestalt erscheint, Jo 14, 9; 1 Jo 1, 2; 2 Kor 4, 6.

### B. Das Wesen der Vaterschaft.

I. Diese Offenbarung Gottes durch Jesus sagt uns Tiefstes über Gottes eigentliches Wesen, während die Schlüsse aus dieser Welt auf ihre Ursache gedrückt sind durch die Andersartigkeit des Seins und den unendlichen Abgrund zwischen Welt und Gott nur sehr unvollkommen überbrücken können. Gott ist „Vater": die erste Person, der erste Gipfel in der Gottheit, der erste in Gott, der completus ut totum in se subsistit, der erste, der ganz für sich ist — ist eigentlich nicht für sich, sondern eine relatio, ein Bezogen-, Hin-

übergetragensein, und zwar „Vater": Ursprung, Aufbruch, Quell neuen Lebens, sich ganz verschenkend (ἀγάπη, 1 Jo 4, 16), aber stark, handelnd, actus purus, Urquell aller Aktivität, kein Sichverströmen, kein Emanieren in eine sich verbreiternde und verflachende Welt, sondern ganz im Besitz des göttlichen Wesens bleibend und doch einen Zweiten, Ebenbürtigen neben sich setzend. Hier sehen wir zuerst und sogleich in unendlichem Ausmaß das Wunder des Lebens (actio immanens), Zeugen, ein Neues hervorbringen, das im Verband, in der Einheit bleibt. Das Leben in Gott ist geistig, von Person zu Person; und kein Name drückt ja auch die Persönlichkeit so stark und schön zugleich aus wie das Wort „Vater"; er ist Haupt der Familie, Gesetzgeber, Erzieher, Richter, Patriarch. Gott ist als Vater Selbstmitteilung, ἀγάπη: wieviel Tieferes sagt das über Gott, als was Platon in seiner erhabenen, doch logisch anfechtbaren Idee des Guten fand oder Aristoteles im ersten Beweger[8] oder Shankara in seiner Gottesidee, dem unpersönlichen Brahma, neben dem nichts selbständig sein kann.

II. Dieser aus dem Vater aufbrechende Lebensstrom ergreift nun Ein Menschenwesen: Jesus. Für ihn ist der ewige Vater „Vater" im eigentlichen Sinne; nicht dadurch, daß er durch Sendung göttlichen Pneumas auf Maria das zur Zeugung beigetragen bzw. wunderbar ergänzt hätte, was sonst der Mannessame gibt; sondern dadurch, daß dieses Menschenwesen aufgenommen wurde — nicht in Gottes Wesen, aber in die Persönlichkeit, in das Fürsichsein des ewigen Sohnes, also in die zweite relatio der Gottheit: daher kann Jesus wie niemand vor oder nach ihm sprechen: Abba, Vater! Daraus erklärt sich seine einzigartige Vertraulichkeit mit Gott, sein durch nichts zu erschütterndes Festhalten an ihm („verlassen", Mk 15, 34, und doch: „Vater, in deine Hände ...", Lk 23, 46), seine grenzenlose Hingabe, Treue und Liebe, sein Eifer für des Vaters Ehre, Reich und Herrschaft, sein Gehorsam bis in den Tod. Das Menschenwesen Jesu, vor allem mit seinem Höchsten, seiner Erkenntniskraft und seinem Wollen, ist hineingenommen in den Stromkreis göttlichen Lebens; von der Wucht des Wissens und Lebens des Logos geht etwas auf ihn über. Vielleicht bedenken wir zu wenig, daß die Personen in Gott nichts Statisches, nicht aus der göttlichen

[8] „Eine Gottheit, deren innerstes Wesen Liebe wäre, ist griechischer Vorstellung nie aufgegangen": E. Rhode, Kl. Schriften II 327; Kleinknecht im TheolWB III 65; Keßner a. a. O. 23.

Wesenheit herausragende starre Gipfel sind, sondern eben relationes, Beziehungen, Dynamik, ein Aufeinanderbezogensein, gegenseitiges Sichhingeben, Ausgehen und Heimkehren, ein Ausgeprägtwerden im Ebenbild und Zurückgerissenwerden in der Glut der Liebe. Damit soll nicht gesagt sein, daß die hypostatische Union bestünde in der seligen Gottschau des Menschen Jesus, auch wenn manche Theologen, wie Suarez, meinen, gerade diese sei die besondere Gnade gewesen, die Jesus zur Erfüllung seiner höchsten Pflicht gegen den Vater, zur Kreuzesannahme, befähigt hätte; aber wenn die eigentliche Entfaltung und das Endziel unserer Gotteskindschaft die selige Gottschau ist, so muß doch die geistige, bewußte Bewegung auf Gott hin in der Ausprägung des göttlichen Ebenbildes und die daraus aufbrechende Liebe auch für den Menschen Jesus in der hypostatischen Union ihre große Bedeutung haben; kurz, diese Union ist nicht nur ein statisches Band, sondern sicher auch Ergreifen und Hineinreißen des Menschenwesens Jesu und zwar seines Bewußtseins in den Lebensvorgang des göttlichen Erkennens und Liebens, in das πρὸς τὸν θεόν des Logos, Jo 1, 1. (Noch herrlicher ist das nach seiner Heimkehr zum Vater, Jo 14, 12. 28; 16, 28; 17, 11, vgl. Röm 6, 10: ζῇ τῷ θεῷ; Hb 9, 14. 24: er erscheint vor Gott.) Dieses Gottzugewandtsein des Logos vollendet sich in der Hervorbringung des Liebesgeistes: wie dessen Flammenbogen den Stromkreis göttlichen Lebens schließt, so ist auch das irdische Leben des Sohnes ein unentwegtes „Hin zum Vater" (vgl. Lk 9, 51: Er richtete sein Angesicht fest auf Jerusalem), ist ein Brand, der die Welt in Flammen setzt und zum Vater empor- und heimreißen möchte, Lk 12, 49. Und die Kirche ist die Gemeinschaft der mit Christus den Vater Anbetenden, mit ihm Opfernden, zum Vater Wandernden.

### C. Die Ausdehnung der Vaterschaft.

I. Die Vaterschaft Gottes umgreift durch den Sohn alle Gotteskinder, Jo 1, 13; 17, 6. 22 f.; 1 Jo 1, 3. Gott wird ihnen Vater in einer ganz neuen Weise, nicht nur mehr bildlich, Schöpfer und Fürsorger, sondern ähnlich wie er es dem Sohne ist. Zwar unterscheidet Jesus deutlich: mein Vater, euer Vater, z. B. Jo 20, 17 u. ö., er schließt sich nie mit ein in die große Familie der „Gotteskinder". Aber das gemeinsame Wort „Vater" zeigt doch Jesu und der Gläubigen Zusammengehörigkeit. In der Tat, was das Christentum von allen andern Religionen unterscheidet, ist, wie im Gebiete des Erkennens die Offenbarung, das Sprechen Got-

tes selbst zu den Menschen, und zwar als des Vaters durch seinen Sohn, so im Gebiete des Seins die (wenn auch analoge) Ausdehnung der Sohnschaft des Eingeborenen auf die vielen. Im Evangelium wird das deutlich durch Jesu Lehre vom Vatergott, durch die Forderung, vollkommen zu sein wie der Vater. Aber schon die große Tatsache der Menschwerdung, der Einfügung des Eingeborenen in die Menschheit durch menschliche Geburt, weist nach den Vätern darauf hin, daß es nicht bei der Belehrung und Erziehung zur Kindesgesinnung bleiben soll[9]. Die Synoptiker bringen wenig über die seinshafte Verbindung Jesu mit den Seinen, sowohl in den ersten Predigten Jesu an die galiläischen Bauern und Fischer wie in seinen Unterweisungen an den Jüngerkreis und den letzten Streitreden mit den Schriftgelehrten. Johannes aber will nach dem Prolog sprechen von dem neuen Leben, von der Geburt aus Gott und der Gotteskindschaft: und tatsächlich spricht Jesus davon zu Nikodemus, 3,5, in der eucharistischen Rede, 6, 57, ähnlich 5, 24; 10, 10; 12, 24 (vom Weizenkorn). Auch die Wunder der Krankenheilungen, Totenerweckung, Brotvermehrung sind Sinnbilder der geistigen Neubelebung, die Jesus wirkt, und werden ausdrücklich so gedeutet, z. B. 5, 21; 6, 35; 11, 25. Vor allem das Gleichnis vom Weinstock 15, 1 ff. zeigt die organische und irgendwie physische (im Sein, nicht nur in Glauben und Liebe tätige) Verbindung zwischen Christus und den Seinen; ἄμπελος bezeichnet wohl die ganze Pflanze einschließlich der Zweige, nicht nur den „Stock", vgl. 1 Kor 12, 12: Die vielen Glieder sind Ein Leib, so auch der Christus: die Zweige leben nur als Teile des Weinstocks und erhalten von ihm Saft und Kraft, Frucht zu bringen. Diese Lebensbetätigung geschieht dann in bewußten Akten, darum 15, 7. 10: Haltet meine Gebote: Die heiligmachende Gnade ist ja ein habitus operativus, die Liebe ist ihr eng verbunden, nach manchen sogar identisch mit ihr.

„Ich in ihnen und du in mir", Jo 17, 23: wie der Vater in Jesus ist und wirkt, so soll und will Jesus das göttliche Leben weiterleiten in die Seinen. Er betont zwar oft die Erkenntnis, z. B. 17, 3, aber diese ist mit Liebes- und Lebensgemeinschaft verbunden, wie auch der Logos aus dem Vater lebt und ihn im Geiste liebt. Der Glaube ist Vorbe-

[9] Wenn Scheeben (Mysterien § 56, 1 = 1898² S. 327 u. Anm.) im Anschluß an manche Väter meint, die unendliche Persönlichkeit des Logos habe durch Annahme der Einen Natur schon in etwa das ganze Menschengeschlecht angenommen, so scheint dem entgegenzustehen, daß doch durch die hypostatische Union die menschliche Natur Christi gerade ihr Fürsichsein erhielt, also die Abgrenzung gegenüber andern Einzelwesen derselben Gattung.

dingung, Anfang, aber noch nicht das Leben. Dies wird begründet nicht durch menschlichen Entschluß, Sinnesänderung, sondern von oben her durch Wiedergeburt, Jo 3, 5, durch Einhauchung einer neuen, göttlichen Lebenskraft, ähnlich wie Gn 2, 7, und wird genährt nicht nur durch Hören des Wortes Gottes, sondern durch Brot vom Himmel, das uns wiederum göttliche Lebenskraft von außen zuführt. Das Pneuma, der Hauch des Lebens bei der Wiedergeburt, geht natürlich vom Vater aus und macht uns ebendarum zu Gotteskindern, Jo 1, 13, und ebenso gibt uns der Vater das Brot vom Himmel und teilt uns dadurch sein eigenes göttliches Leben mit: Wie ich lebe durch den Vater ..., Jo 6, 32. 57. Dies Leben, weil göttlich, ist unsterblich, hat etwas von jener Aseitas, jenem Daseinmüssen, dessen Wucht zuerst im lebenzeugenden Vater aufbricht. Der Hl. Geist, der nach Paulus die eigentliche Seele des mystischen Leibes Christi ist, ist nach dem Jo-Ev zunächst Geist der Wahrheit: das Erfassen der Wahrheit ist ein wesentlicher Teil des Lebens des Gotteskindes. Das Prinzip des Handelns ist die Liebe, Jo 15, 9, eine Geistwirkung. Auch der Geist selbst bleibt in den Gläubigen, Jo 14, 17; 1 Jo 2, 27 (die Salbung bleibt in euch). So ist das Pneuma, der Lebenshauch vom Vater, Quell und dauerndes Prinzip des neuen Lebens des Gotteskindes.

II. Die Erlösung. Schöpfer und Geschöpf, Vater und Kinder wurden einst getrennt durch die Ursünde, die Gottesfeindschaft, im Paradies und die Sünden in der weiteren Menschheitsgeschichte. Die Urkraft des Lebens, die vom Vater ausgeht, hat auch diese Flucht weg von Gott, diese Empörung gegen Gott zu überwinden gewußt in einzigartiger Weise. Die Liebe besteht gerade darin, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß Gott den Anfang machte mit der Liebe zu uns und seinen Sohn sandte als Sühnopfer für unsere Sünden, 1 Jo 4, 10; Röm 5, 8; 8, 32. Daß sein Tod Sühne sein soll, spricht Jesus bei den Synoptikern nur an wenigen, aber entscheidenden Stellen aus, in den Worten vom Lösegeld, Mt 20, 28, und über den Kelch, Mt 26, 28; Mk 14, 24; das Leiden aber, also auch die Sühne und Erlösung, ist der Wille des Vaters, Mk 14, 36. Das „aristokratische" Jo-Ev ist ganz durchzogen von diesem Gedanken: Der Täufer bezeichnet als Jesu Lebensaufgabe, *„Lamm Gottes"* zu sein, das Gott sich ausersehen als Sühnopfer, 1, 29; schon früh spricht Jesus vom Abbrechen des Tempels seines Leibes, 2, 19, von seiner Erhöhung am Kreuz und der Liebe des Vaters, der seinen einziggebornen Sohn gab, 3, 14. 16; das Brot ..., mein Fleisch, ist zum Leben der

Welt, 6, 51: vom Vater her, 6, 32; darum liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, 10, 17; Jesus sollte sterben für sein Volk und die zerstreuten Kinder Gottes, 11, 52; in Jesu Leiden und Auferstehung möge der Vater seinen Namen verherrlichen = seine göttliche Allmacht und Güte offenbaren, 12, 24. 27; 13, 31; 17, 1; Jesus weiht sich für die Seinen dem Vater zum Opfer, 17, 19. Die Idee des Gotteslammes, vom Täufer geprägt, dem Evangelisten vertraut nicht nur aus Is 53, sondern auch aus dem täglichen Morgen- und Abendopfer und aus dem Passahlamm, das Johannes selber mit Petrus vor Jesu Leiden bereitete und dessen Blut an den Altar gesprengt wurde, diese Idee wurde für Johannes der Schlüssel zum Verständnis des Messiasleidens, Beginn und Höhepunkt seines Ev, 1, 29; 19, 36, und Mittelpunkt seines 1. Briefes 3, 16; 4, 9 f. und seiner Apokalypse, 5, 6. 9; 6, 1; 7, 14; 12, 11; 14, 1—5; 17, 14; 21, 23 u. ö.[10]. Das *Kreuzesopfer,* für Jesus der erschreckende und doch ersehnte Höhepunkt seines irdischen Lebens (Lk 9, 51; 12, 50; Jo 12, 27), den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Aposteln das schwerste Problem (Mk 8, 32; 9, 32; 10, 32. 37; Lk 24, 25. 45), der Kirche allzeit gegenwärtig im eucharistischen Opfer als Leib und Blut (1 Kor 11, 24—26), ist die erhabenste und erschütterndste Offenbarung des Vatergottes Jesu: nirgends tritt uns Gottes unbedingte Hoheit so ergreifend vor Augen als dort, wo er von seinem eingeborenen Sohn das Opfer des Lebens verlangt und wo dieser wesensgleiche Sohn in seiner Menschheit nicht nur vor dem Vater niederfällt, sondern sein Bestes, sein Leben und Blut hingibt, um die geschmähte Ehre des Vaters wiederherzustellen (vgl. Röm 3, 25); aber zugleich ist es die größte Offenbarung der äußersten, tiefsten Liebe nicht nur des Sohnes (Jo 13, 1; 1 Jo 3, 16), sondern auch des Vaters zu uns (1 Jo 4, 9 f.; vgl. Röm 8, 32): er gibt seinen Eingebornen, sozusagen ein Stück seines Herzens, ja sein eigenes, selbes Wesen für uns (homoousios).

Den ersten Christen hat Gottes Geist ihr neues, gottähnliches, noch verborgenes Sein (Kol 3, 3; 1 Jo 3, 2) in Stunden der Verzückung bewußt gemacht, so daß sie aus vollem Verstehen und tiefstem Fühlen jenes Wort wiederholten, in dem das Wesen des Christentums zusammengefaßt ist (wenn man es faßt im Vollklang des eingebornen, wesensgleichen Sohnes), jenes Wort, das Jesus jubelnd und ringend, sterbend und sicher auch siegend sprach: Abba, mein lieber Vater! (Mt 11, 25; Mk 14, 36; Lk 23, 46).

[10] Gegen Cerinths Irrlehre, der Gottessohn Christus sei vor dem Leiden vom Menschen Jesus gewichen, vgl. Iren. 3, 11, 1; 1 Jo 5, 6.

# Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt.

Von Josef Fuchs S. J.

Die katholische Kirche hat stets die sakramentale Weihe als Urgrund allen kirchlichen Amtes und aller in ihr verkörperten kirchlichen Gewalt angesehen. Nichtsdestoweniger hat die katholische Theologie nie den Unterschied außeracht gelassen, der in der Beziehung der Weihe zur Weihegewalt einerseits und zur übrigen kirchlichen Gewalt — wir nennen sie kurz Rechtsgewalt — andrerseits obwaltet: Die sakramentale Weihegewalt allein, nicht die kirchliche Rechtsgewalt, ist unmittelbare Wirkung der heiligen Weihe.

Wenn wir im folgenden die Scheidung Weihegewalt — Rechtsgewalt verwenden, so geschieht das aus praktischen Gründen; wir sind uns nämlich bewußt, daß man mit gutem Recht sagen darf, die Lehrgewalt, die dann ja als Rechtsgewalt bezeichnet ist, dürfe nicht ohne weiteres die Bezeichnung tragen, da sie, anders als der übrige Teil der Rechtsgewalt, die Jurisdiktionsgewalt im engeren Sinne, den Charakter einer austeilenden Gewalt trägt; andrerseits rechtfertigt jedoch sowohl die rechtliche Art der Übertragung beider Gewalten, als auch die durchgehende Einung beider in einem Träger zu einem Gewaltenkomplex, die gemeinsame Benennung.

Wenn also die Weihe auch nicht als Vermittlerin der Rechtsgewalt in letzter Wirklichkeit angesprochen werden kann, so stehen Weihe und Rechtsgewalt doch nicht beziehungslos nebeneinander. Eine Zeit, die darauf bedacht ist, die gnadenhafte Durchdringung der gesamten Kirche, auch in ihrer anstaltlichen und rechtlichen Gegebenheit, zu betonen, wird besonderen Wert darauf legen, die Grundlegung der Rechtsgewalt in der Weihe aufzuweisen oder doch herauszustellen. Wenn sich darum auch in neuerer Zeit manche Andeutungen und Ansätze finden, so muß doch gesagt werden, daß nicht viel und erfolgreich in dieser Richtung gearbeitet worden ist; und was an Aufstellungen vorliegt, muß als sehr unbestimmt und uneinheitlich bezeichnet werden.

Es ist schon bedeutsam, wenn Theologen überhaupt darauf hinweisen, daß eine Beziehung zwischen Weihe und Rechtsgewalt besteht. Die meisten sprechen dann wohl auch von einer gewissen Befähigung, die die Weihe hinsichtlich der Rechtsgewalt bewirkt. Doch ist oft nicht gesagt, worin diese bestehen soll, ob vielleicht gar nur in „dispositione habilitante subjectum ad formam: ... ut in eo sit regulari et connaturali modo“[1], so daß letztlich nur eine Abhängigkeit festgestellt und eine ausdrückliche Konsekration des Ge-

[1] L. Billot, Tractatus de Ecclesia Christi, II, 1899, 23.

weihten in Hinsicht auf die Rechtsgewalt ausgesprochen wird. Nicht selten findet sich diese Befähigung aber auch als eine innere und übernatürliche gefaßt und als eine die rechte und nützliche Ausübung der Rechtsgewalt schützende und fördernde Gnade verstanden. In Hinsicht auf die Lehrgewalt zumal vermuten einige Theologen die Vermittlung eigentlich charismatischer Gnaden[2].

Daß man die Beziehung der heiligen Weihe zur Lehrgewalt insbesondere herauszustellen sich bemüht, ist verständlich. Lehrgewalt ist eben — ähnlich der

[2] Ist vielleicht die Betonung der Beziehung zwischen Weihe und Rechtsgewalt in den letzten Jahrzehnten häufiger geworden, so ist inhaltlich doch kaum ein Fortschritt zu verzeichnen; es mag sich darum lohnen, die *Theologen der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts*, die über die Beziehung zwischen Weihe und Rechtsgewalt sprechen, kurz zu Wort kommen zu lassen. Ziemlich stark hat *G. Phillips* (Kirchenrecht, 1845 ff.) die Bedeutung der Weihe für die gesamte Kirchengewalt betont. Nicht einmal die Zweiheit kirchlicher Hierarchie möchte er anerkennen (I, 272—276): es gibt nur *eine* Hierachie auf Grund der Weihe (I, 276). Diese erteilt die dreifache Gewalt (I, 297), bzw. Befähigung dazu (II, 128. 131). Die Weihe verleiht ein sakramentales Recht auf wirksame Gnade auch hinsichtlich Lehr- und Jurisdiktionsgewalt (II, 137 f.). Worin jene Befähigung aber besteht, sagt er nicht. — *H. Klee* (Kath. Dogmatik, 1839[2], III, 363 f.) leitet die Würde der Weihe aus der Hinordnung zum dreifachen Amte her. — Nach *J. Schwetz* (Theologia dogmatica catholica III, 1869[5], 538) und *P. Schanz* (Die Lehre von den heiligen Sakramenten, 1893, § 52) verleiht die heilige Weihe irgendwie die dreifache Gewalt. — *A. Berlage* (Kath. Dogmatik, 7, 1864, 693) fordert zur Verleihung von Rechtsgewalt nicht nur (!) die Weihe. — *J. A. Ginzel* (Handbuch des ... Kirchenrechts, I, 1857, § 56) sieht in der Weihe eine Befähigung zum Lehramt, *C. F. Roßhirt* (Canonisches Recht, II [o. J.], 71) zum dreifachen Amt. Nach anderen bedeutet die Weihe Vermittlung innerer Befähigung und des heiligen Geistes hinsichtlich des dreifachen Amtes (*M. Permaneder*, Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, Landshut 1865[4], 24) oder innerer Befähigung und Weihe (*J. B. Hirscher*, Erörterungen über die großen Fragen der Gegenwart, 2, 1847, 116 f.). *Th. H. Simar* spricht von einer „besonderen Begnadigung des heiligen Geistes, deren Wirksamkeit allerdings von persönlicher Disposition und Mitwirkung abhängt", die er von der mit dem rechtlich übertragenen Lehramt verliehenen assistentia Spiritus Sancti unterscheidet (Lehrbuch der Dogmatik I, 1899[4], § 9). — Für *G. L. Hahn* (Die Lehre von den Sakramenten ..., 1864, 355 f.) besteht die innere Befähigung in einer übernatürlichen und höheren Einsicht, Klugheit usw.; wie diese Einsicht zustande kommt, bestimmt er nicht. Darin gehen *J. H. Oswald* (Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten, II, 1894[5], 430 ff.) und *F. X. Dieringer* (Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 1865[5], 544 u. ö.) weiter, die das Wesen der übernatürlichen und sakramentalen Befähigung als charismatische Gnade, gratia gratum faciens, kennzeichnen.

Weihegewalt — eine austeilende Gewalt, die nicht nur lehrt und vorträgt, sondern Wort Christi in der Kraft des heiligen Geistes zu den Menschen zu sprechen vermag. Da fragt es sich dann vor allem, ob nicht auch diese innere Befähigung in der heiligen Weihe begründet sei.

Es gab im Laufe des vorigen Jahrhunderts Theologen, die diese Frage nach der Grundlegung der Lehrgewalt in der Weihe stärker, als recht ist, bejahten: nach ihnen verlieh die Weihe die Lehrgewalt einfachhin. Allerdings geschah das nicht ohne einen mehr äußeren Anlaß. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts hatten einige Kanonisten und Theologen die protestantische Gliederung der Kirchengewalt, die ein Enthaltensein der Lehrgewalt in der Weihegewalt lehrte, übernommen; da sie im guten Glauben waren, es handle sich um die hergebrachte katholische Lehre, wurde diese Auffassung bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein gelehrt und fand gerade um die Mitte des Jahrhunderts ihre vorzüglichsten Verteidiger[3]. Ein solcher Irrtum mußte zu gegebener Zeit seine Folgen zeitigen: Die Altkatholiken waren es, die in ihrer Gegnerschaft gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit sich dieser Lehre mit Freuden bedienten[4].

Nach katholischer Lehre kann die sakramentale Weihe nicht Quellgrund der Lehrgewalt sein; das Vatikanum bezeichnet die Übertragung der kirchlichen Rechtsgewalt, insofern mit ihr die

[3] Die *Geschichte* dieser Lehre in der katholischen Theologie findet sich in unserer Schrift: Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie, Bonn 1941 (Dissertation). — Der *Sinn* der Lehre ist besonders ersichtlich bei *L. Vering,* im Archiv für katholisches Kirchenrecht 1 (1857) 547 f. und *J. F. Schulte,* System des allgemeinen Kirchenrechts, 1856, 100 f. — *Äußere Begründung* dieser Lehre sieht man in der mittelalterlichen Gewaltengliederung ordo — jurisdictio, die man fälschlich so versteht, und im Catechismus Romanus p. 2 c. 7 q. 7, der dort sagt, daß die Weihe nicht nur die Gewalt hinsichtlich der Eucharistie verleihe, sondern auch Gewalt zur Bereitung der Seelen für die Eucharistie; man übersah aber, daß hier, mittelalterlichem Brauch entsprechend, von sakramentaler Vorbereitung hauptsächlich die Rede ist (zumal durch die Absolutionsgewalt).

[4] Geschichte und Literatur hierzu siehe in unserer genannten Schrift a. a. O. — Typisch ist etwa, was der frühere Bonner Exeget *J. Langen* als Altkatholik schrieb: „Was anders soll denn der Papst empfangen durch Salbung und Sakrament als jeder andere Bischof durch die Consecration? Darin eben offenbart sich wieder die Neuerung und der häretische Charakter, der in dem Papalsysteme liegt, daß die Erlangung aller kirchlichen Gewalt, der Attribute der Kirche selbst, der Unfehlbarkeit und Heiligkeit, an keinen Weiheakt, an kein Sakrament gebunden ist, daß ein Mensch auf einmal in das Organ des heiligen Geistes verwandelt, zum Inhaber des charisma veritatis gemacht wird, und die katholische Kirche in dem reichen Apparate ihrer sakramentalen Handlungen kein Mittel besitzt, durch welches eine so grandiose, ihre Fortexistenz bedingende Veränderung an dem zum Papst erwählten Menschen sich vollziehen sollte" (Das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat ... seit dem Ausbruch der Reformation, 1876, 59).

Lehrgewalt verbunden ist, als die Weise, in der der Beistand des heiligen Geistes und damit die Stellvertretung Christi als Lehrers seiner Kirche verliehen wird. Die Theologen, die von einer seinsmäßigen, gnadenhaften Befähigung des Geweihten in Hinsicht auf die Lehrgewalt sprechen, werden sich demnach Rechenschaft geben müssen, wie diese Befähigung sich zu jener verhält, die mit der Übertragung der Rechtsgewalt als vollwertige Befähigung vermittelt ist.

Der Theologe, der dies in groß angelegtem Versuche unternahm, ist *M. J. Scheeben*. Die authentische Lehrbezeugung trägt nach ihm in voller Parallele zur Weihegewalt den Charakter einer Übermittlung übernatürlicher Güter und der Erzeugung bzw. Vollendung übernatürlichen Lebens. Sie ist infolgedessen gleich der Weihegewalt als eine Wirkung der durch die Weihe vermittelten fruchtbaren Verbindung mit dem heiligen Geiste anzusehen. Zwar besteht auch ein Unterschied zur sakramentalen Weihegewalt, insofern die authentische Lehrbezeugung leicht von der persönlichen Zuständlichkeit und Tätigkeit des Gewaltenträgers abhängig wird; doch glaubt Scheeben, daß diese Unzulänglichkeit der Menschen es nicht hindern könne, daß in der Gesamtheit der Bischöfe die Wirksamkeit des heiligen Geistes sich als fruchtbar erweise; infolgedessen steht er für eine Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopates auf Grund der bischöflichen Weihe ein. Die Priester- und Diakonatsweihe verleiht nach ihm ebenfalls eine solche fruchtbare Verbindung mit dem heiligen Geiste, doch nur in geringerem Maße, und vermag demnach auch nur in geringerem Maße, aber doch wirklich, die Zeugenkraft der Bischöfe innerlich zu stärken. Da die Träger der kirchlichen Lehrgewalt ihre Lehre auch auktoritativ und verpflichtend vortragen, so muß nach Scheeben die auktoritative Lehrvorschrift, ein Ausfluß der Rechtsgewalt im engeren Sinne, selbst wieder charismatisch sein, d. h. unter dem Beistand des heiligen Geistes geschehen. Darin ist eine zweite Quelle der kirchlichen Unfehlbarkeit aufgezeigt. Sie braucht aber nur dann und dort zu fließen, wo etwa die Kraft zu authentischer Lehrbezeugung auf Grund der Weihe fehlt oder versagt. Scheeben ist sogar der Ansicht, daß im Gegensatz zum päpstlichen Lehrurteil eine Lehrentscheidung des Episkopates ihre Authentie wesentlich aus der Kraft der heiligen Weihe schöpfe[5].

Überschaut man die Lehre der Theologen über die grundlegende Bedeutung der heiligen Weihe für die Rechtsgewalt in den hierarchischen Gliedern der Kirche[6], so vermißt man zunächst eine *genauere Aufweisung und Begründung* dieses Verhältnisses. Sprechen sie von charismatischer Befähigung, so findet sich als einziges Argument, und zwar nur hinsichtlich der Lehrgewalt, der Hinweis auf den gnadenspendenden Charakter derselben. Es dürfte daher ein Versuch

[5] Die Lehre Scheebens siehe in seinem Handbuch der katholischen Dogmatik, I, 1873, Buch 1, zumal § 10; vgl. schon in seiner Zeitschrift „Das ökumenische Concil vom Jahre 1869", Bd. 3, den Artikel „Die Unfehlbarkeit des Papstes in ihrem Verhältnis zur Lehre von der Kirche und vom Glauben", S. 94.

[6] Die Frage nach dem Ursprung der bischöflichen Rechtsgewalt behandeln wir hier nicht.

einer eingehenderen Darstellung angezeigt sein, *inwiefern* tatsächlich die sakramentale Weihe nicht nur zum priesterlichen Träger der Weihegewalt konsekriert, sondern auch zum Träger der Rechtsgewalt, wenn sie auch diese selbst nicht überträgt. Ist dieser Versuch erfolgreich unternommen, so darf man auch eher zur Annahme einer *charismatischen Wirkung* der Weihe hinsichtlich der Rechtsgewalt sich gedrängt fühlen. Dann bleibt allerdings noch die Notwendigkeit bestehen, aufzuweisen, worin diese charismatische Wirkung der Weihe bestehen kann.

## I. Konsekratorische Wirkung der sakramentalen Weihe hinsichtlich der Rechtsgewalt.

### 1. Der innertheologische Sinn der Weihe hinsichtlich der Rechtsgewalt.

Die heilige Weihe ist Sakrament; damit ist ihre eigentliche und wesentliche Wirkung gezeichnet als die Vermittlung heiligmachender und helfender Gnade. Wesensnotwendig ist mit diesem Sakrament die Verleihung einer Gewalt, der sakramentalen Weihegewalt, deren wesentlichen Teil die priesterliche Konsekrationsgewalt ausmacht, verbunden. Damit stehen Weihe und sakramentale Gewalt in unverkennbarer Beziehung zueinander: Das Sakrament der Weihe verleiht Gnade in Rücksicht auf die sakramentale Gewalt, die sie überträgt. Die Weihe hat ihren Sinn nicht ohne die Weihegewalt.

Stehen Weihe und Weihegewalt in so enger Beziehung, so muß wohl von der inneren Beziehung der Rechtsgewalt zur Weihegewalt her auch zur Beziehung zwischen Rechtsgewalt und Weihe sich einiges sagen lassen. Die Frage nach der Bedeutung der Weihe für die Rechtsgewalt wird zur Frage nach der Beziehung der Weihegewalt zur Rechtsgewalt.

Darstellungen des inneren Gefüges der Kirchengewalten sind nicht allzuhäufig[7]. Zwei verschiedene Arten solcher Darstellungen lassen sich feststellen. Eine erste geht wohl auf Lainez' Tridentinische Disputation über den Ursprung der bischöflichen Rechtsgewalt zurück. Lainez stellt in der 6. Frage, zumal im 3. Kapitel, einen eingehenden Vergleich der Weihe- und Rechtsgewalt an; dem Zweck seiner Darstellung entsprechend müht er sich besonders um die Herausstellung der Verschiedenheiten beider Gewalten; eine Übernahme dieser Art muß demnach an entsprechender Einseitig-

[7] Eine etwas ausführlichere Darstellung siehe bei H. Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten I, 1894[5], 1—24; vgl. auch II, 225—227 u. 374—379.

keit kranken. Allerdings hat Lainez es nicht versäumt, auch auf Gemeinsamkeiten aufmerksam zu machen: Beide Gewalten kommen von Gott, haben ihr Ziel im Heil der Seelen, können nur getauften Christen verliehen werden und sind seinsmäßig ein irgendwie spirituelles und übernatürliches Sein. So kommt die innere Beziehung der Rechtsgewalt zur Weihegewalt letztlich doch ziemlich wenig zum Ausdruck.

Eine zweite Art des Vergleichs der Gewalten geht von der Trilogie Lehrgewalt, Priestergewalt, Hirtengewalt aus und sucht das innere Gefüge der drei Gewalten herauszustellen. Eine gute Darstellung hat Scheeben (Handbuch der kath. Dogmatik, III, 381) und nach ihm Feckes (Das Mysterium der heiligen Kirche, 1934, 67 f.) gegeben; kaum bekannt scheint die schöne und wohl erste Darstellung dieser Art bei Phillips (Kirchenrecht, II, 1846, 137 f.) zu sein. Bedeutsam ist für uns die Mittelstellung, die man in dieser Art einer Gewaltensystematik der Weihegewalt zuspricht; Scheeben sagt: „Das Priesteramt ist recht eigentlich das zentrale Amt, welches den beiden anderen ihre hierarchische Signatur gibt, und ohne welches die Lehre keine Wirkung, das königliche Amt keine Grundlage hätte" (Handbuch, III, 381). In dieser zweiten Art ist die Richtung gewiesen, in der die innere, organische Einheit und das sinngemäße Verhältnis der einzelnen Gewalten zueinander zur Darstellung kommen muß.

Wenn wir im folgenden versuchen, in drei theologischen Gedankenkreisen das Verhältnis von Rechts- und Weihegewalt aufzuzeigen, so ist zunächst Rechtsgewalt (Lehrgewalt und Jurisdiktion im engeren Sinn) in dem weiten Sinn verstanden, in dem auch das Seelsorgerecht, weil irgendwie Teilnahme derselben, sich als Rechtsgewalt bezeichnen läßt. Der Grund liegt darin, daß es Stufen der Weihegewalt gibt, auf denen für gewöhnlich eigentliche Rechtsgewalt, wie sie den selbständigen Hirten der Kirche zukommt, nicht verliehen wird; eine genauere Scheidung wird sich nachher ermöglichen lassen.

1. Fortführung des Erlösungswerkes. Die Gewalten der Kirche sind wesentlich ein Weiterleben der Gewalten Christi. Die innere Struktur des Organismus der Kirchengewalten muß schon in den Gewalten und im Werke Christi sichtbar sein. Christus nun ist wesentlich als der priesterliche Erlöser auf diese Erde gekommen; seine Priestergewalt muß als die grundlegende Gewalt in seinem Erlösungswerk angesehen werden[8]. Zwar haben rationalistische Strömungen, auch in der katholischen Theologie, in

[8] Selbstverständlich ist Christi *Königsgewalt* die alles tragende Gewalt, ist sein Königtum auch zielmäßig sein bedeutendster Vorrang, insofern selbst alle Erlösung sich ihm und durch ihn dem ewigen Vater unterordnen muß; aber innerhalb des Raumes, der durch die Erlösung als Ziel umgrenzt ist, muß ganz offenbar das Priesteramt Christi als grundlegend betrachtet werden.

Christus wesentlich den Weltverbesserer und Erzieher gesehen und entsprechend den Gewaltenorganismus der Kirche nicht erkennen können, indem sie der Lehrgewalt einen unberechtigten Vorrang zubilligten[9]; im übrigen besteht aber bei den katholischen Theologen kein Zweifel darüber, daß durch Christi Kreuzesopfer allein die Erlösung vollzogen und insofern Christus wesentlich als der priesterliche Erlöser in diese Welt gekommen ist. Die übrigen Ämter Christi, sein Lehr- und Königsamt haben demnach nur einen Sinn durch das Priesteramt Christi. Sie stehen vorbereitend und vollendend in seinem Dienst, wachsen gleichsam aus dem Priestertum Christi hervor.

In gleicher Wechselbeziehung leben die Ämter und Gewalten Christi in der Kirche fort. Christi Erlösungstat fordert ja noch ihre Vollendung in der Kirche. Sie geschieht durch die Spendung der heiligen Sakramente und die Darbringung des hl. Meßopfers als mittelbarer bzw. unmittelbarer Zuwendung der Erlösungsgnaden Christi. Den Priestern der Kirche ist diese Aufgabe und Gewalt der Vollendung der Erlösung anvertraut. Da diese aber in der Kirche als einer sichtbaren Gemeinschaft erfolgen soll, so ist die Priestergewalt der Kirche mit der doppelten Rechtsgewalt der Lehrvermittlung und auktoritativen Leitung umgeben, die demnach wie in Christus, so auch in der Kirche in der Priestergewalt ihre Wurzeln haben.

Die Vollendung der Erlösung im einzelnen durch die Kirche verlangt sodann Bereitschaft und Mitwirkung des Einzelnen. Die Anwendung des opus operatum erfordert im erwachsenen Gläubigen als Voraussetzung das opus operantium. Darum genügt auch von daher der Kirche die Priestergewalt nicht; vielmehr verlangt gerade die Priestergewalt, daß die Kirche an Stelle Christi, wie Priesterin, so auch Lehrerin und Lenkerin der Menschen sei, damit diese den Weg der Bereitschaft zum opus operatum gehen und auf ihm beharren. Auch hier erwächst darum sinngemäß die Rechtsgewalt der Kirche aus ihrer priesterlichen Weihegewalt.

Wenn somit die Weihegewalt das Werk der Erlösung in der Kirche vollendet, die Rechtsgewalt aber aus der Weihegewalt als Gehilfin gleichsam hervorgeht, dann scheint die Vermittlerin der Weihegewalt, die sakramentale Weihe, irgendwie als Quelle und Urgrund auch der Rechtsgewalt angesehen werden zu müssen.

---

[9] Vgl. darüber unsere genannte Schrift.

2. Priesterliche Vaterschaft. Die Vollendung der Erlösung in der Kirche, die Zuwendung des Erlösungswerkes Christi an den Einzelnen, geschieht als ein Einswerden mit dem Gottmenschen Christus; sie vollzieht sich zwar erstlich und grundlegend im Sakrament der Taufe, vollendet sich aber im Sakrament der hl. Eucharistie (S. Th. II, 73, 3 c: „consummatio vitae spiritualis"); in ihr sind „quasi in capite et summa omnia, quae alia sacramenta continent singillatim" (Thomas, Sent. 4 d. 8 q. 1 a. 1 sol. 3); in ihr lebt und wirkt Christus selbst, während in den anderen Sakramenten nur eine werkzeugliche Kraft, „participata a Christo" (S. Th. III, 65, 3) wirksam ist, und zwar letztlich nur im Hinblick auf die Eucharistie. So wirken sie eigentlich auch nur Vorbereitung zum Einswerden mit Christus in der Eucharistie[10]. Kann diese Vorbereitung auch tatsächlich nicht ohne Verleihung und Mehrung der heiligmachenden Gnade geschehen, so bleibt doch eigenste Wirkung der Eucharistie die Verleihung des Lebens Christi in der Gnade. Somit ist, mehr als die Gewalt zu taufen, die priesterliche Weihegewalt, und zumal der wesentlichste Teil dieser Gewalt, die Gewalt über den Leib des Herrn, eine lebenspendende Kraft: Kraft, uns mit Christus vollkommen zu einen, sein Leben in uns strömen zu lassen, so daß auch wir „Christiani" im Vollsinn werden.

Wir müssen diesen Gedanken weiterführen. Die Stellung Christi als des Hauptes seines geheimnisvollen Leibes, der Kirche, bringt es mit sich, daß das Einswerden mit ihm zugleich ein Einswerden mit dem mystischen Christusleib wird; der physische und der mystische Leib Christi bilden eben eine untrennbare Einheit. Darum ist der gemeinschaftsbildende Charakter der Eucharistie ein stets wiederholter Gedanke der Väter. Thomas spricht ihn in scholastischer Präzision aus: „Res hujus sacramenti est unitas corporis mystici" (S. Th. III, 73, 3). Nach dem Tridentinum ist die Eucharistie „Symbol jenes einen Leibes, dessen Haupt er selbst ist" (Denz. 875); aber sie ist noch mehr: „Durch die eucharistische Einung wird die Kirche in sakramentaler Weise nicht nur symbolisiert, sondern auch *bewirkt* als mystischer Leib, eins in sich und innigst mit Christus als dem Haupte geeint"[11]. Das Priestertum der Kirche wirkt so-

[10] Vgl. Catechismus Romanus, P. 2 c. 7 q. 7: „(Ordo) non solum consecrandae Eucharistiae vim et potestatem continet, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat, et idoneos reddit, caeteraque omnia complectitur, quae ad Eucharistiam quovis modo referri possunt."

[11] J. B. Franzelin, Theses de Ecclesia, 1887, 317. — Vgl. E. Com-

mit zutiefst den mystischen Christus, entfacht und vollendet in ihm das ihm eigene Leben, indem es ihn immer neu erweckt und belebt mit dem Leben Christi[12].

Damit erfüllen Priestertum und Priestergewalt den eigentlichen Sinn der Kirche: Einverleibung der einzelnen in Christus und in seinen mystischen Leib. Bringen sie letzte Christuseinung, dann kann es nicht anders sein, als daß alle andere Gewalt der Kirche um ihrer Priestergewalt willen, mit ihr und gleichsam aus ihr gegeben ist. Die gleiche Beziehung besteht sodann, insofern das Priestertum zugleich die Einheit und Gemeinschaft der Kirche neu belebt und erhält: insofern es der Kirche durch das Sakrament und zumal die Eucharistie die ihr eigene Form, die letzte, sie in ihrem eigensten Sein bezeichnende Einheit, d. h. Existenz (im Vollsinne) verleiht. So ist ersichtlich, daß die Rechtsgewalt, wenn auch die durch Belehrung und auktoritative Führung äußerlich alles tragende, so doch nicht die Kirche in ihrem eigensten Sein formende und vollendende Gewalt ist; die äußere Rechtseinheit der Kirche steht im Dienst einer tieferen und wesentlicheren Einheit. Wie die übrigen Sakramente nur um der Eucharistie willen, mit ihr und durch sie existieren[13], so müssen wir auch die Rechtsgewalt der Kirche als potestas administra der Priestergewalt und letztlich ihrer Gewalt über den physischen Christus in der Eucharistie, als um ihretwillen und gleichsam durch sie der Kirche verliehen ansehen.

In anderer Schau war die gleiche Überlegung ein Lieblingsgedanke Scheebens[14]. Das Priestertum ist lebenzeugende und lebenerneuernde, darum eine eigentlich väterliche oder mütterliche Kraft, durch die ein stetes Neugeborenwerden der Kirche und ihrer Glieder statthat. Scheeben[15] weist darauf hin, wie dieser ontischen Vaterschaft der Kirche auch eine rechtliche Vaterschaft entsprechen und erwachsen muß: Der Vaterschaft eignet das Erziehungsrecht. Die Zeugung übernatürlichen Lebens durch die heiligen Sakramente, zumal die Eucharistie, die Zeugung und Belebung des mystischen Herrenleibes fordern geradezu eine auktoritative Führung der Erkenntnis- und Willenskräfte der einzelnen wie der Gemeinschaft. Durch die sakramentale Wirksamkeit wird ja ganz neues Leben mit ganz neuen Lebensorganen, Fähigkeiten und Kräf-

mer, Die Beziehungen der Eucharistie zur Kirche und ihrem Priestertum, in Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 15 (1901) 163.

[12] Siehe die eingehende Studie von St. Simonis: De causalitate Eucharistiae in Corpus mysticum doctrina S. Bonaventurae, in: Ant 8 (1933) 192—228.

[13] Als sacramenta administra: M. De la Taille, Mysterium fidei, 1921, 577.

[14] Vgl. besonders: Die Mysterien des Christentums, § 97.

[15] A. a. O. und § 80; nach ihm auch C. Feckes, Das Mysterium der heiligen Kirche, 128—131.

ten, ja mit neuen Zielen und Aufgaben. Dieses neue übernatürliche Leben muß sich natürlich lebendig entfalten und bedarf daher einer steten theoretischen und praktischen Normierung. Sind der Kirche Erwecker des neuen Lebens geschenkt, so auch Erzieher der Träger dieses neuen Lebens. Das Recht der Erziehung, die in der Kirche durch die Gewalten der authentischen Lehrvermittlung und auktoritativen Führung geschieht, erwächst unmittelbar aus der Vaterschaft, die das Priestertum der Kirche auszeichnet.

3. Haupt der Kirche. Durch seine sakramentale Gewalt wird der Priester Stellvertreter Christi als des Hauptes der heiligen Kirche; denn das macht zutiefst Christus zum Haupt der Kirche, daß aus ihm alle Heiligungsgnade in die Gemeinschaft und ihre Glieder strömt (S. Th. III, 8, 3 c). Der letzte Grund dieser Stellung Christi ist sein ewiges Priestertum, in dem er am Kreuze das Erlösungsopfer darbringt, aus dem alle Kraft der Heiligung erfließt. Entsprechend nimmt der Priester der Kirche an dieser Stellung Christi zumal in der Darbringung des Opfers Christi, in dem als dem einen Erlösungsopfer alle Sakramente und Gnaden ihren Grund haben, teil. Zwar wird Christus selbst auf dem Opferaltar gegenwärtig, aber doch nicht eigentlich als der Hohepriester, sondern als die Opfergabe; die Stelle des Hohenpriesters Christus vertritt beim heiligen Opfer der Priester der Kirche. Der priesterliche Charakter bezeichnet somit den Priester als Abbild und Vertreter Christi, als „persona Christi" (S. Th. III, 82, 1 c; 2 c). *„In persona Christi"* steht der Priester vor Gott, zwischen Gott und Kirche, und bringt als Stellvertreter Christi das Opfer zum Heil der Kirche dar.

Das Opfer Christi, das der Priester vor den Vater trägt, ist Opfer der Kirche; Christus hat, wie das Tridentinum sagt (Denz. 938), sein Opfer der Kirche als seiner geliebten Braut hinterlassen. Die Kirche tritt in ihrer mystischen Einheit mit Christus ihrem Haupte opfernd vor den Vater hin; jedes Glied der Kirche ist aktiv-opfernd an diesem Opfer beteiligt. Da aber nicht allen Gliedern der Kirche die sakramentale Vollzugsgewalt verliehen ist, so steht der Priester auf Grund seiner Weihegewalt auch als Vertreter der Kirche am Altar. Er ist priesterliches Haupt nicht nur in Vertretung des Hohenpriesters, „in persona Christi", sondern, als minister Ecclesiae (S. Th. III, 82, 6 c), auch „in *persona totius Ecclesiae*" (S. Th. a. a. O.; vgl. ebd. „gerit personam Ecclesiae").

Die Kirche als Christi mystischer Leib bringt aber nicht nur Gott das Opfer Christi dar, sondern *opfert sich selbst* in mystischer Einheit mit ihrem Haupte, Christus, hin. Der

Priester hinwiederum ist es, der in seiner durch die Weihe verliehenen Hauptstellung in Vertretung der Kirche diese selbst als Opfergabe vor Gott trägt.

Als sichtbares Opfer, von der sichtbaren Kirche dargebracht, bedeutet die heilige Messe sodann die höchste *soziale Betätigung* der Kirche. Demnach handelt der Priester als sichtbares Haupt der sozialen Gemeinschaft Kirche, wenn er opfernd an den Altar tritt und den öffentlichen Kult der Kirche vollzieht. Aller andere öffentliche Kult der Kirche ist nur Teilnahme an der Verehrung Gottes in der heiligen Messe; selbst die Sakramente, die ja, wie es jene berühmte Stelle bei Thomas sagt (S. Th. III, 63, 6 c), nur Kult per modum agentis oder recipientis sind, erhalten ihre Kraft durch den Kult per modum actionis in der heiligen Messe. So ist der Priester sichtbares Haupt in dem sichtbaren Kult, in dem wesentlichsten Tun der sichtbaren Kirche.

Der Priester ist also als vicarius Christi sowohl wie als minister Ecclesiae Haupt der heiligen Kirche; und zwar ist er das in einer bedeutsameren und tiefer wirkenden Weise als etwa der Papst in der Fülle seiner Rechtsgewalt. Wenn wir darum in der Kirche außer der Priestergewalt auch die Rechtsgewalt wissen, dann ist es klar, daß diese nur Sinn und Ziel haben kann in jener, daß sie nur ihretwegen und mit ihr und gleichsam durch sie da ist.

Um so drängender ist der Gedanke einer Einheit von Weihe- und Rechtsgewalt auf Grund der überragenden Bedeutung des Priestertums, als die Notwendigkeit eines eigenen Priesterstandes aus der Natur der Sakramente und des heiligen Opfers nicht aufgewiesen werden kann. An sich wäre es denkbar, daß Christus allen Gläubigen die sakramentalen Gewalten mit dem Taufcharakter verliehen hätte, wie tatsächlich die Taufe die Gewalt zur Spendung des Ehesakramentes verleiht, wie die sakramentale Gewalt zu taufen sogar den Heiden als möglichen Gliedern der Kirche mitgeteilt ist[16]. Wir müssen „letzthin zur Begründung eines beamteten Priestertums uns immer auf die positive Anordnung Jesu Christi berufen"[17]. Wenn aber Christus aus freier, positiver Bestimmung der Kirche sichtbare Vertreter für die Vollziehung ihres sichtbaren, sakramentalen Kultes gegeben hat, dann erscheinen diese umsomehr als die natürlichen

[16] Eine viel zu wenig beachtete Wahrheit hinsichtlich der tatsächlichen Weite der Teilnahme am Priestertum Christi; eine ähnliche Teilnahme der Heiden am Lehr- und Königsamt Christi (und entsprechend der Kirche) findet sich ebenfalls kaum irgendwo herausgestellt.

[17] C. Feckes, Das Mysterium der heiligen Kirche, 116.

Träger auch der Verwaltung dieses Kultes, d. h. jener Gewalten, die letztlich um der sakramentalen Gewalt willen der Kirche verliehen sind.

### 2. Die Auffassung der Kirche von der Bedeutung der Weihe für die Rechtsgewalt.

Dem dreifachen Gedankenkreis, der uns die Grundlegung der Rechtsgewalt in der sakramentalen Weihe aufzeigen sollte, fügen wir einiges über das Wissen der Kirche selbst über diese Bedeutung der Weihe für die Rechtsgewalt an. Schon die Urkirche kennt in der Weihe der Diakone (Apg 6,6 ff.) und des Timotheus (2 Tim 1,7 ff.) keine Begrenzung auf die Weihegewalt. Timotheus ist Vorsteher, Lehrer und Priester der Gemeinde auf Grund der Handauflegung. Jahrhundertelang verknüpfte die Kirche mit der sakramentalen Weihe auch die Übertragung des Vorsteheramtes; der geweihte Bischof der Kirche war wesentlich auch Vorsteher und als solcher durch die Weihe mit seiner Kirche vermählt[18]. Wenn andrerseits die Trennbarkeit der Rechtsgewalt von der Weihegewalt anerkannt war, so erhellt durch diese Tatsache um so mehr, wie grundlegend für *alle* Gewalt der Kirche die Weihe galt. Dem entspricht es, wenn das Wort ordo, der römischen Rechtssprache (zuerst von Tertullian) entnommen, zunächst die rechtliche Stellung, zumal die des kirchlichen Vorstehers, bezeichnete, dann aber zur Benennung der sakramentalen Weihe gewählt wurde. Dem entspricht es ferner, wenn alle uns erhaltenen Liturgien von Bischof, Priester und Diakon nicht nur als den priesterlichen Liturgen, sondern in gleicher Weise auch als den Lehrern und Vorstehern sprechen und die Gnade Gottes auf die Ordinandi in ihrer Stellung als Träger des dreifachen Amtes herabflehen. Der Weiheritus des Pontificale Romanum unterscheidet sich darin nicht von den älteren Liturgien. Es wäre wohl oberflächlich, den Ritus des Pontificale Romanum in dieser Hinsicht einfachhin und ausschließlich historisch verstehen zu wollen, der nur bei gleichzeitiger Übertragung der Weihe- *und* Rechtsgewalt einen Sinn habe, — wie Sohm es versucht hat[19]. Die Kirche hegt eine tiefere Auffassung von der heiligen Weihe.

Es ist beachtlich, daß das Tridentinum, wo es über den Vorrang der Bischöfe gegenüber den Priestern auf Grund

[18] V. Fuchs, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. ..., Kan. Stud. und Texte 4, 1930, 69 u. 281.
[19] Kirchenrecht, II, 1923, 262.

der Weihe spricht, bemerkt, die Bischöfe seien vom heiligen Geiste zur Leitung der Kirche Gottes bestellt (Denz. 960). Sieht das gleiche Konzil vielleicht auch eine Beziehung der Priesterweihe zum Amte der Lehrverkündigung, wenn es wiederholt entgegen der Irrlehre die Übertragung eigentlicher Priestergewalt und nicht *nur* eines Lehramtes durch die Weihe betont (Denz. 960; 961)? Wenn es *Weihe* und Sendung erfordert, damit jemand als legitimus *verbi* et sacramentorum minister gelten könne (Denz. 967)? Auch der Codex juris canonici spricht eindeutig die Auffassung der Kirche aus. Obwohl er die zweifache Hierarchie von ordo und jurisdictio unterscheidet (can. 108 § 3), ebenso die beiden Arten der Gewaltenübertragung, ordinatio und missio (can. 109), stellt er doch als grundlegenden Kanon über die Ordination den Satz auf: Ordo ex Christi institutione clericos a laicis in Ecclesia distinguit ad fidelium *regimen* et cultus divini ministerium (can. 948). Es ist auch nicht ohne Bedeutung, daß man erst durch Empfang der Tonsur, die doch in der Kirche immer nach Art einer Weihe gespendet und verstanden wurde, jurisdiktionsfähig wird (can. 108, § 1 mit can. 118). Bedeutsamer noch scheint die Bestimmung, daß ein promotus ad episcopatum sich nicht mit der Jurisdiktion begnügen darf, sondern innerhalb dreier Monate sich auch weihen lassen muß (can. 333); die Rechtsgewalt hat eben ihren eigentlichen Sinn erst durch die Weihe.

### 3. Nähere Bestimmung der Beziehung der sakramentalen Weihe zur Rechtsgewalt.

Wenn die Auffassung der Kirche die Mittelstellung der Weihegewalt im Gewaltenorganismus und eine gewisse Beziehung der sakramentalen Weihe zu den übrigen Gewalten betont, so ist dies, wie wir sahen, im innertheologischen Sinn der Kirchengewalten begründet.

Natürlich darf die Betonung der Sinneinheit kirchlicher Gewalten und ihrer Verwurzelung in der Weihe nicht bis zur Behauptung einer absoluten *Notwendigkeit* der Übertragung von Rechtsgewalt an jeden Geweihten geführt werden; das gilt zumal, wenn eigentliche und selbständige Rechtsgewalt gemeint ist. Zwar waren in Christus alle Gewalten zugleich; aber was in Christus in einer Person war, ist in der Kirche auf viele verteilt (S. Th. II, II, 138, 2 c). Ja, die höchste Rechtsgewalt liegt in der Kirche stets in der Hand einer einzigen Person, während es eine höchste Weihegewalt, die nur einer einzigen Person zukäme, nicht gibt.

Es liegt dies in der Eigenart der Gewalten begründet. Wie soll die Kirche als soziale Gemeinschaft bestehen können, wenn ihr die Freiheit der Auktorität in der Verleihung und Entziehung von rechtlicher Gewalt fehlt? Die Weihegewalt sichert zwar die tiefste und innerste Einheit des kirchlichen Körpers; aber als soziale Gemeinschaft muß die Kirche auch eine äußere Einheit aufweisen, eine Einheit, in die auch die Sakramente und das heilige Opfer als äußere Zeichen und deren Spendung und Vollzug miteinbezogen sind. Ja, die sakramentale Weihegewalt fordert selbst diese Einheit, um in der ihr eigenen Kraft die tiefere Einheit um so sicherer und fruchtbarer wirken zu können. Diese äußere Einheit verlangt aber in der Kirche die Möglichkeit freier Verleihung und Entziehung der Rechtsgewalt und damit die Möglichkeit der Trennung von Weihe- und Rechtsgewalt.

Wenn wir die Verwurzelung der Rechtsgewalt als rechtlicher Vaterschaft (Erziehungsrecht) in der Weihegewalt als ontischer Vaterschaft betonten, so beweist das eben als *absolute* Forderung nur ein Zugleich beider Gewalten in der Kirche, nicht im einzelnen Priester. Denn der Priester ist nur als Organ der Kirche in die fruchtbare Einheit mit Christus und dem heiligen Geiste getreten; insofern ist letztlich die Kirche fruchtbar als Vater und Mutter, ist der Priester lebenerweckend nicht für sich, sondern für die Christusgemeinschaft der Kirche, kommt darum auch nicht unmittelbar dem Priester, sondern der Kirche, deren Organ der Priester ist, das Vaterrecht der Erziehung zu[20]. Immerhin erscheint doch der Träger der Weihegewalt als lebenweckendes und damit auch naturgemäß, wenn auch nicht notwendig, als erziehendes Organ der Kirche.

Bei aller rechten Einschränkung bleibt die aufgezeigte Mittelstellung der Weihegewalt und damit die innere Abhängigkeit der Rechtsgewalt von der Weihe bestehen. Es verleiht darum die Weihe nicht nur die Weihegewalt, sondern begründet auch im Geweihten eine *positive Hinordnung* zu aktiver Rechtsgewalt. Wird diese auch nicht schon in letzter Wirklichkeitsfülle durch die Weihe vermittelt, so ist sie doch durch die Weihe in gewisser Notwendigkeit gefordert. Zwar bezieht sich diese Notwendigkeit wiederum unmittelbar-aktuell nur auf das Dasein der Rechtsgewalt in der *Gesamtheit der Kirche* und nicht schon im einzelnen Träger der Weihegewalt. Dennoch ist so auch eine gewisse Notwendigkeit hinsichtlich des einzelnen Ordinierten grundgelegt, insofern er eben auf Grund der Teilnahme an der Weihegewalt persönlich besonders und naturgemäß als Träger der Rechtsgewalt bestimmt erscheint. In dieser Fassung ist es wohl nicht zuviel behauptet, wenn

[20] Vgl. Feckes, a. a. O. 130.

man sagt, daß jede Weihe eine positive Hinordnung des Geweihten zu einer Stellvertretung Christi auch hinsichtlich seiner Rechtsgewalt bewirkt.

Es liegt nahe, diese Auffassung mit der Lehre vom sakramentalen Charakter der Weihe in Beziehung zu setzen; wir denken dabei an den Weihecharakter als ein signum deputativum[21]. Wie verschiedenartig auch die Erklärungen der Bedeutung des Weihecharakters sein mögen, in der Annahme einer Angleichung des Geweihten an den gottmenschlichen Hohenpriester Jesus Christus und einer Beauftragung zur Fortführung des priesterlichen Erlöseramtes Christi ist man sich wohl einig. Daß diese Beauftragung das eigentliche Priestertum umfaßt, ist schon zweifellos durch die letztwirkliche Übertragung priesterlicher Gewalt gegeben. Aber entsprechend unseren bisherigen Ausführungen scheint der Weihecharakter nicht darauf eingeschränkt werden zu können; ergibt sich aus der Weihe eine positive Hinordnung auch zur Rechtsgewalt der Kirche, dann ist der Weihecharakter zugleich signum deputativum zur Rechtsgewalt.

Eine deputatio zu einem Amt und einer Gewalt ohne letztwirkliche Übertragung einer Amtsgewalt oder auch nur eines Rechtes darf nicht verwundern. Worin sollte sonst z. B. der Charakter des Diakonates bestehen, da dem Diakon durch die Weihe weder eine Gewalt noch ein Recht verliehen wird? Und wenn sich die Ansicht bestätigen sollte, daß ein Priester durch die Weihe schon die Weihegewalt, nicht nur zu firmen, sondern auch zu weihen empfängt, und die Ausübung der Gewalt nur durch ein von der Kirche aufgestelltes Hindernis unmöglich gemacht ist[22], würde die gleiche Frage bezüglich des Episkopates sich u. U. stellen lassen.

Die *Einengung des Weihecharakters* als signum deputativum auf den *sakramentalen* Kult der Kirche ist weitgehend durch die Theologie des hl. Thomas begründet und durch dessen fast überstarke Betonung der Mittelstellung der Eucharistie grundgelegt. Charakter ist nach Thomas Teilnahme am Priestertum Christi, Befähigung zum Kult der Kirche, zu heiligen und sakramentalen Handlungen (S. Th. III, 63, 5 c). Schon in der Anwendung dieser Auffassung

[21] Die Scholastik spricht gewöhnlich in ähnlichem Sinne von signum obligativum; Thomas braucht wiederholt den Ausdruck deputare; vgl. S. Th. III, 63, 3 c und ad 2.

[22] Vgl. zu dieser Frage: C. Baisi, Il ministro straordinario degli ordini sacramentali, Rom 1935. — Eine Zusammenstellung der verschiedenen Auffassungen bei F. M. Cappello, Tractatus canonico-moralis de sacramentis, II,III, 1935, 240—259. — Über den inneren Charakter der Übertragung einer potestas extraordinaria siehe F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung, 1906, 206—222.

auf die Firmung — die frühe Scholastik sprach von einer configuratio cum Christo nur bezüglich des Weihesakramentes[23] — stößt Thomas auf die Schwierigkeit, in ihr keine arteigene Beziehung zum Kult der Kirche finden zu können, und sieht sich darum veranlaßt, die Bedeutung des Charakters auf die Betätigung des Glaubenslebens überhaupt sich erstrecken zu lassen (S. Th. III, 72, 5 c). Aber kam es Thomas dabei vielleicht nicht nur auf eine Betonung des Wesentlichen und Zentralen an? Wenn die Priester „Deo cooperantes" (S. Th. Suppl. 63, 1 ad 1) sind, ist dann nicht vielleicht auch ihre Lehr- und Hirtentätigkeit gemeint? Wenn der Charakter „ad actus convenientes praesenti Ecclesiae" (S. Th. III, 63, 1 ad 1) hinordnet, bedeutet dann der Weihecharakter vielleicht nicht eine Hinordnung auf die gesamte Aufgabe priesterlichen Standes? Es ist zu beachten, daß nach Thomas der Geweihte durch die Weihe „praeficitur ad pellendam ignorantiam in plebe" (S. Th. Suppl. 35, 1 ad 1). Sollte damit nur die Sakramentenspendung gemeint sein? Der Ordo ist „contra dissolutionem multitudinis" (S. Th. Suppl. 27, 4 ad 2; vgl. III, 65, 1 c) eingesetzt; die Ordinierten sind Vorsteher der Gemeinden und suchen das Heil ihrer Untergebenen (S. Th. Suppl. 34, 1 ad 1). Der Bischof ist auf Grund seiner Weihe „quasi princeps in Ecclesia" und erteilt darum die einen eigenen Stand begründenden Sakramente der Firmung und Weihe (S. Th. III, 65, 3 ad 2). In dem Vorrang, den die Weihe verleiht, liegt der Grund, warum eine Frau, die dem „status subjectionis" angehört, nicht geweiht werden kann (S. Th. Suppl. 39, 1 c). Der Bischof ist nach Thomas sogar eigens für die cura animarum geweiht (Op. de perf. vitae spir., c. 24) und demnach zu ihrer Ausübung verpflichtet (S. Th. II, II, 185, 4 ad 1); gerade wegen der Sinnbezogenheit der Bischofsweihe auf die Führung des Volkes muß der Weihekandidat den usus rationis haben (S. Th. Suppl. 39, 2 c); der Bischof muß dem Volke an Gottes Statt „judicia, documenta, exempla et sacramenta" geben (Op. de perf. vitae spir., c. 16). Das officium pastorale der Priester ist eine Teilnahme an der cura des Bischofes (S. Th. II, II, 184, 6 ad 3). Hinsichtlich der priesterlichen Gewalt fällt nach Thomas die Unterscheidung in potestas in corpus Christi reale (eucharistische Gewalt) und in corpus Christi mysticum (die übrige sakramentale Gewalt, zumal die Absolutionsgewalt) ins Gewicht. Die potestas in corpus Christi mysticum ist sicherlich zunächst sakramental verstanden. Aber Thomas kann hier nicht ganz von der nicht-sakramentalen Seelsorge absehen; hier gibt es Übergänge. Denn wenn jemand zur Ausübung der priesterlichen Absolutionsgewalt bestimmt wird, „a talium ore populus legem requirit, unde scientia legis in eis esse debet" (S. Th. Suppl. 36, 2 ad 1). Darum ist auch die Abhängigkeit der potestas in corpus Christi mysticum von der potestas in corpus Christi reale, von der Thomas spricht (S. Th. Suppl. 17, 3 obj. 1), zwar in erster Linie, aber doch nicht ausschließlich, von der sakramentalen potestas in corpus Christi mysticum gemeint. Wir vermuten darum wohl mit Recht, daß Thomas in seiner Deutung des Weihecharakters nur das Haupt- und Zentralamt, für das die Weihe konsekriert und letztwirkliche Gewalt vermittelt, herausstellt, eine Hinordnung zu den übrigen Äm-

[23] Überhaupt beginnt mit Thomas die Betonung des Priestertums Christi; vgl. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive, Paderborn 1908, 161.

tern und Gewalten aber einschließt. Der sakramentale Gotteskult vollzieht sich eben in der sozialen Gemeinschaft der Kirche und erfordert darum auch die Rechtsgewalt[24].

Eine weitere und *genauere Erklärung* der positiven Hinordnung der Weihe auf die Rechtsgewalt ergibt sich aus der Scheidung der eigentlichen und selbständigen Rechtsgewalt, wie sie den residierenden Bischöfen eignet, von der Teilnahme an diesen Gewalten, wie sie mit dem Seelsorgerecht verbunden ist. Wenn auch nicht mit den einzelnen Weihestufen entsprechende Stufen der rechtlichen Hierarchie *notwendig* sich verknüpfen, so läßt sich doch eine gewisse Parallele zwischen den Stufen der beiden Hierarchien erkennen. Diese aber ist nicht derart, daß dem bedeutendsten und zentralsten Teil der Weihegewalt die höchste Stufe der Rechtsgewalt entspräche; im Gegenteil: Die Gewalt über den Leib des Herrn ist allen Priestern gegeben, während die höchste Rechtsgewalt dem einen Papste vorbehalten ist. So entspricht es praktischer Notwendigkeit: Die Eucharistie ist zur Mehrung der Einheit der einzelnen mit Christus und seinem mystischen Leibe den einzelnen Gläubigen überall zu spenden; die zentrale Hirtengewalt dagegen liegt zur Vollendung der sozialen Einheit am naturgemäßesten in der Hand eines einzelnen. Die Parallele in der Stufung der beiden Hierarchien beruht vielmehr darauf, daß es über die Weihe, die die eucharistische Gewalt verleiht, hinaus noch die Bischofsweihe gibt, die zur (wenigstens ordentlichen) Ausspendung der Firmung und des Weihesakramentes konsekriert; die Spendung dieser Sakramente aber bringt, wie Thomas uns belehrte, eine gewisse Vorrangstellung mit sich, da sie in sakramentaler Weise hierarchische Stufen in der Kirche begründet. Damit ist die natürliche Stellung der geweihten Bischöfe als Träger der kirchlichen Rechtsgewalt grundgelegt. Es besteht in der Kirche, auch unabhängig von der Frage nach der Beziehung von Empfang und Ausübung der Firm- und Weihegewalt zum ordo episcopalis, kein Zweifel darüber, daß ordentlicherweise der *bischöflichen Weihe die eigentliche und selbständige Rechtsgewalt* entspricht. Die *Priesterweihe* begründet demnach nur eine Hinordnung zur *Teilnahme an der Rechtsgewalt,* im uneigentlichen Sinne als Recht und Pflicht der Seelsorge[25]. Für

[24] Vielleicht deutet die Charakterisierung des Weihecharakters als Begründung des status fidei multiplicatae, wie sie sich etwa bei Alexander von Hales und Bonaventura findet, die gleiche Hinordnung auf alle Kirchengewalt an.

[25] H. Schell, Katholische Dogmatik, III, I, 1892, 659, sagt so: „Die Priesterweihe befähigt demnach vollkommen zum wirksamen

das Diakonat als Amt des Dienstes, auch gegenüber dem Priestertum, gilt das entsprechend. Die Einzigartigkeit der päpstlichen Gewalt darf nicht verwundern: Sie ist eine bischöfliche Gewalt und entspricht dem bischöflichen Weihecharakter. In dieser Sicht macht die durchgehende Hinordnung des einzelnen Trägers der Weihegewalt zu entsprechender Teilnahme an der Rechtsgewalt auf Grund der Weihe keine Schwierigkeit. Allerdings bleibt immer zu beachten, daß es sich nur um eine Hinordnung handelt, so daß aus praktischen Gründen die letztwirkliche Gewaltübertragung und Amtsverleihung diese Parallele nicht notwendig berücksichtigen muß.

### II. Charismatische Wirkung der sakramentalen Weihe hinsichtlich der Rechtsgewalt, insbesondere der Lehrgewalt.

Das Sakrament der Weihe konsekriert nicht nur zum Priester, sondern auch zum Lehrer und Hirten der Kirche; die sakramentale Gnadenvermittlung wird darum nicht nur als Heiligung und Würdigung des Priesters, sondern auch des *Lehrers und Hirten* anzusehen sein. Vermittelt sie nun auch seinsmäßig irgendeine Befähigung hinsichtlich dieser Ämter? Es ist die Frage nach einer charismatischen Wirkung der sakramentalen Weihe hinsichtlich der Rechtsgewalt der Kirche. Trennen wir Lehr- und Hirtengewalt, so würde bezüglich der *Hirtengewalt* (Jurisdiktion) etwa zu fragen sein: Begnadet die Weihe zu einer *guten* und nützlichen Ausübung einer in rechtlicher Form übertragenen Hirtengewalt? Wirkt sich schon in der Weihe hinsichtlich der Hirtengewalt das Wort des Herrn aus: „Ich werde bei euch sein"?

Hinsichtlich der *Lehrgewalt* wird die Frage von besonderer Bedeutung. Kirchliche Lehrgewalt lehrt eben nicht nur in menschlichem Wort, sondern in Kraft und in Heiligem Geiste; durch sie spricht Christus selbst; sie lehrt authentisch und bei bestimmten Voraussetzungen unfehlbar. Ist nun von dieser charismatischen Begnadigung in der Weihe

Dienst an der *heiligmachenden* Gnade oder zur Seelsorge; hingegen nicht zum Dienst der Amtsgnade oder zur Fürsorge für die *Kirche* als *Hierarchie*. Der Priester ist zu allen Handlungen befähigt, welche zur übernatürlichen Vervollkommnung dienen; nicht aber zu jenen, welche eine neue Rechtsordnung begründen, indem sie einen öffentlichen Berufsstand schaffen: Die heiligen Weihen. Diese heilige Handlung hängt innerlich mit der kirchlichen Regierungsgewalt zusammen. Der *Priester* ist für die Bedürfnisse der *Seelen* mit allen Kräften des heiligen Geistes ausgerüstet; der *Bischof* hingegen für die Bedürfnisse der *Kirche*."

schon seinsmäßig etwas verliehen, unabhängig also von jenem Beistand des Heiligen Geistes, der die Authentie der Lehre in der rechtlich übertragenen Lehrgewalt schützt? Oder, um Scheebens Formulierung zu verwenden: Vermittelt die Weihe schon eine bestimmte Zeugenmacht, die zu authentischer Lehrvermittlung befähigt? Die Lehrgewalt weist zweifelsohne manche Parallele zur Weihegewalt auf, ist wie diese eine eigentlich spendende, austeilende Gewalt, die übernatürliche Güter vermittelt; Weihe und Lehrgewalt teilen sich in die Aufgabe der Vermittlung der beiden übernatürlichen Gaben der Kirche: Gnade und Wahrheit. Wenn nun die Weihe zu beiden Aufgaben konsekriert, zur Erfüllung der einen Aufgabe auch schon die Befähigung erteilt, dann möchte man gern ein ähnliches auch für die zweite dieser beiden Aufgaben annehmen. Es ist dies der Gedanke, der Scheeben so stark drängte, der manche Kanonisten des vorigen Jahrhunderts zur Verteidigung der protestantischen Gewaltengliederung veranlaßte, der auch heute lebendig ist, wenn etwa C. Feckes[26] und J. B. Sägmüller[27] Scheebens Lehre in etwa vorlegen, wenn man von einem Priestertum spricht, das in der Weihe Amt und Vollmacht zur Spendung von Sakrament und *Lehre* erlangt[28], auch wenn man Weihe- und Lehrgewalt als Spendegewalten der Jurisdiktion gegenüberstellt, die infolge ihrer Verbindung mit der Jurisdiktion zu königlichen Spendegewalten werden[29].

Im Hinblick auf die besondere Bedeutung der Frage für die Lehrgewalt soll im folgenden das Thema auf den Teil der Rechtsgewalt eingeengt werden, den wir als *Lehrgewalt* bezeichnen; für die Hirtengewalt (Rechtsgewalt im engeren Sinne) gilt dann in entsprechendem Sinne eine gleiche Beantwortung der Frage.

### 1. Weihesakramentale Befähigung hinsichtlich der Lehrgewalt.

In der Weihetheologie zählt man neben dem Charakter als Wirkung des Weihesakramentes auf die gratia virtutum et donorum (heiligmachende Gnade) und die gratia sacramentalis, beide als gratia gratum faciens zur persönlichen

[26] Das Mysterium der heiligen Kirche, 1934, 67 f.

[27] Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, I, 1925⁴, 31; vgl. auch M. Schmaus, Kath. Dogmatik, III, I, 157.

[28] K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, 1934⁷, 159; B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, I, 1928⁷, 379.

[29] J. Pinsk, Die sakramentale Welt, 1938, 91; P. Lippert, Die Kirche Christi, 1931, 133.

Heiligung und Würdigung des Geweihten bestimmt, sodann die Übertragung der Weihegewalt, weiterhin, nach einigen Theologen, die Verleihung charismatischer Gnaden im eigentlichen Sinne. In welcher dieser Wirkungen könnte man die Verleihung von Zeugenmacht als Befähigung für die Lehrgewalt vermuten?

Auf den ersten Blick könnte es den Anschein haben, als ob die in der Weihe verliehene gratia gratum faciens, da sie lediglich die persönliche Würde des Geweihten sichern soll, für die Vermittlung einer Zeugenmacht vollkommen belanglos sein müsse; nur von der persönlichen Begnadigung des Geweihten will ja die traditionelle theologische Begründung der Sakramentalität der Weihe verstanden werden: „cuicumque datur potentia divinitus, dantur ea per quae executio illius potestatis potest congrue fieri" (S. Th. Suppl. 35, 1 c; vgl. S. c. G. IV, 74; Sent. IV dist. 24 q. 1 a. 2 q. 1). Dennoch möchten wir die gratia gratum faciens als die Heiligungsgnade des zum Priester-, Lehr- und Hirtenamt Geweihten in ihrer Bedeutung für die Zeugenmacht des Ordinierten nicht übersehen.

Am wenigsten mag vielleicht diese Begnadigung als gratia virtutum et donorum, also als heiligmachende Gnade und Mehrung der eingegossenen Tugenden und Gaben, von Bedeutung für die Zeugenmacht der Lehrgewalt erscheinen. Andrerseits darf man aber nicht aus dem Auge verlieren, daß durch sie einem minister Christi et Ecclesiae, der zu Höchstem und Heiligstem berufen ist, die Gnade zuteil wird, seinem hohen Beruf in persönlicher Würde entsprechen zu können. Liegt nun nicht schon in der Mehrung der Tugenden und Gaben auch eine größere Gewähr für die Authentie der Lehre, die der Geweihte vorträgt? Die Glaubenskraft wird ja sakramental gemehrt, die Liebe, die zu tieferer Erkenntnis, zu Wahrhaftigkeit und Treue anspornt, wächst; es wächst die Leichtigkeit in der Durchdringung offenbarter Wahrheiten, in der übernatürlichen Einschätzung natürlicher und übernatürlicher Wirklichkeiten, der Mut und Eifer, sie zu verkünden, die Bereitschaft, in Erforschung und Verkündung alles daranzusetzen.

Wenn nun die Weihe auch auf die Lehrgewalt hinordnet, sollten dann nicht *die* Gaben und Gnaden, die gerade dem Lehrer der Kirche zu würdiger Amtsführung vonnöten sind, in der allgemeinen Mehrung der gratia virtutum et donorum auch eine besondere und ausgeprägte Mehrung erfahren? Darin würde dann allerdings, wenigstens teilweise, die gratia sacramentalis in ihrem spezifischen Sinn be-

stehen[30]. Man denke etwa an eine besondere Mehrung der Tugend des Glaubens und der Liebe, der Tugend und Gabe der Tapferkeit und Furcht des Herrn. Sie alle tragen dazu bei, einen Lehrer der Wahrheit zu formen, der, tief im Glauben verwurzelt, aus dem Glauben schöpft, aus Glaube und Liebe lebt und so Gott verbundenes Werkzeug Gottes ist. Findet sich diese besondere Mehrung der gratia virtutum et donorum, die die gratia sacramentalis bedeutet, nicht auch im Bericht 2 Tim 1, 7 über die Weihe des Timotheus ausgesprochen? Die Weihe verlieh ihm „nicht einen Geist der Zaghaftigkeit, sondern der Kraft, der Liebe, der Besonnenheit". Gerade als eine auf das Amt des Timotheus ausgerichtete Mehrung habitueller Tugenden läßt sich diese Stelle gut verstehen. Sind alle diese Tugenden und Gaben, auch in ihrer weihesakramentalen Fülle, zu persönlicher Würdigung verliehen, so scheint doch in dieser Mehrung der eigens für die besondere Würdigung des Geweihten bedeutsamen Gaben und Tugenden eine starke Gewähr für die Echtheit seiner Lehre zu liegen.

Durch die vorgetragene Auffassung der gratia sacramentalis, die Einheit und Verschiedenheit von gratia virtutum et donorum und gratia sacramentalis glücklich zu wahren scheint, wird natürlich die Verleihung eines Rechtes auf aktuelle Gnaden, das durch die Weihe positiv einen neuen Titel erhält, nicht ausgeschlossen. Aus sich ebenfalls zur Würdigung des Geweihten verliehen, haben diese Gnaden für die Zeugenmacht eine ähnliche Bedeutung, wie wir sie der besonderen Mehrung besonderer Tugenden und Gnaden zuschrieben.

Bedeutsamer und interessanter wäre natürlich die Frage, ob vielleicht unmittelbar auf Grund der Weihe und der damit gegebenen Hinordnung zum Lehramt auch gratiae gratis datae, also eigentlich charismatische Gnaden, verliehen werden, und zwar nicht Gnaden, die etwa bei eventueller Betrauung mit aktuellem Lehramt wirklich und wirksam werden, wie etwa der äußere Beistand des Heiligen Geistes, sondern den Empfänger der Weihe unmittelbar zu gesicherter Lehrvermittlung befähigen. Verbindet die Weihe mit dem Heiligen Geiste, wie zu fruchtbarer Vollziehung heiliger Zeichen, so auch zu fruchtbarer Vermittlung göttlicher Wahrheit. Muß man vielleicht das Prinzip des hl.

[30] Vgl. zu dieser Auffassung der gratia sacramentalis Petrus de Pallude, In sent. 4 dist. 2 q. 3. — Über die Bedeutung der Weihe für die Lehrgewalt vgl. auch J. Gemmel, Die Autorität in der übernatürlichen und natürlichen Ordnung, in: Schol 15 (1940) 193 f.

Thomas „Cuicumque datur potentia divinitus, dantur ea per quae executio illius potestatis potest congrue fieri" auch auf die Verleihung von charismatischen Gnaden ausdehnen?

Unter den Theologen des letzten Jahrhunderts gab es auch solche, die ausdrücklich die Befähigung zum Lehramt durch die Weihe als Verleihung charismatischer Gnaden verstanden; so etwa F. X. Dieringer[31] und J. H. Oswald[32]; und steht nicht zu erwarten, daß auch die übrigen Theologen, auch Scheeben, die sakramentale Befähigung zum Lehramt so verstehen. Es haben auch in früheren Jahrhunderten manche Theologen ähnlich gedacht. Beispielsweise sei auf drei Theologen des 18. und 17. Jahrhunderts hingewiesen. Der bekannte italienische Dominikaner Daniel Concina bezeichnet es u. a. als Wirkung der Weihe (gratia sacramentalis), daß durch sie der Geweihte zum Verständnis der Schrift entflammt und zur Erkenntnis des heiligen Gesetzes erleuchtet werde[33]. Ludwig Habert zählt ebenfalls gratiae gratis datae zur gratia sacramentalis. Zwar seien, so betont er, diese charismatischen Gnaden insbesondere in den Anfangszeiten der Kirche mit der Weihe verliehen worden; doch würden auch heute jedem, der die Weihe würdig empfange, ähnliche Gnaden mitgeteilt, und zwar als „proprii effectus sacramenti Ordinis"[34]. Franz Hallier vertritt in seinem grundlegenden Werk „De sacris electionibus et ordinationibus" die gleiche Auffassung. Gleich der erste Artikel der Sectio über die Wirkungen der Weihe handelt „de gratiis gratis datis, quae per ordinationem conceduntur"[35]. Fast möchte man diese Auffassung auch bei Thomas ausgesprochen finden, wenn er gelegentlich der Verteidigung des Predigtrechtes der Ordensleute sagt: „*Praedicare* et confessiones audire sunt jurisdictionis *et ordinis* simul"[36]. Es ist freilich bei den Hinweisen auf die Dokumente früherer Jahrhunderte, die von einer charismatischen Begnadigung durch die Weihe in Hinsicht auf die Lehrgewalt sprechen, größte Vorsicht geboten; denn in diesen Jahrhunderten war oft mit der Weihe auch die letztwirkliche Be-

[31] Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 1865[5], 544 u. ö.

[32] Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten, 1894[5], II, 434.

[33] Theologia Christiana Dogmatica Moralis, t. 10, Romae 1751, L. 1 diss. 2 c. 6 q. 3.

[34] Theologia Dogmatica et Moralis, t. 7, Aug. Vind. 1771, 192 bis 198.

[35] Migne, Theologiae cursus completus, t. 24, 136 ff.

[36] Op. c. impugnantes Dei cultum et rel., c. IV, ed. Parma 15, 17; vgl. S. Th. II, II, 187, 1 c.

trauung mit Lehrgewalt verbunden, so daß nicht leicht zu unterscheiden sein mag, was unmittelbare Wirkung der heiligen Weihe und was Wirkung der Vermittlung aktueller Lehrgewalt ist. Umsomehr gilt das, als damals die Lehre von der (an sich äußeren) assistentia Spiritus Sancti nicht so klar vorlag wie nach dem Vaticanum.

Fassen wir zusammen, so bemerken wir, daß es zwar auf den ersten Blick nahe zu liegen scheint, die Weihe als Quelle der Zeugenmacht der Lehrgewalt, insofern sie eben zu dieser wahrheitspendenden Gewalt hinordnet, zu betrachten. Doch zeigen sich schon bald bei genauerer Aufweisung dessen, was denn diese Zeugenmacht begründen könnte, nicht geringe Schwierigkeiten. Wir stellen als Ergebnis fest: Außer der in der Weihe nur indirekt grundgelegten assistentia Spiritus Sancti für ein rechtlich vielleicht einmal zu übertragendes Lehramt und den damit vielleicht verbundenen charismatischen Gnaden bietet zunächst die Vermehrung der gratia gratum faciens, sowohl als gratia virtutum et donorum als auch als gratia sacramentalis ein begründetes Recht zur Annahme einer besonderen Zeugenkraft auf Grund der Weihe; nicht erwiesen, wenn auch nicht unwahrscheinlich ist es, daß innere charismatische Gnaden zur Begründung der Zeugenmacht des Geweihten unmittelbar in der Weihe verliehen werden. Wie immer man auch eine Grundlegung der Zeugenkraft in der Weihe vermuten mag, so bleibt in jedem Falle mit Scheeben zu beachten, daß den verschiedenen Weihestufen, den verschiedenen Stufen einer Hinordnung zur Lehrgewalt, auch verschiedene Grade solcher Verbundenheit mit dem Geist der Wahrheit entsprechen. Ebenso bleibt es in jedem Falle wahr, daß bei Übertragung von Lehrgewalt an einen Träger ohne Weihe oder doch ohne entsprechende Weihe die assistentia (per se externa) für die Authentie des Lehrzeugnisses Sorge tragen wird.

### 2. Weihesakramentale Befähigung und rechtlich übertragenes Lehramt.

Wie steht es um den selbständigen Wert und die Bedeutung der Zeugenmacht auf Grund der Weihe, wenn wir eine solche einmal in dieser oder jener Form annehmen wollen? Hat z. B. ein konsekrierter Bischof, dem rechtlich nur das Lehramt anvertraut ist, das auch im Seelsorgerecht des Pfarrers beschlossen liegt, eine größere Zeugenmacht als dieser? Aus den vorhergehenden Ausführungen folgt wohl eine bejahende Antwort. Doch möchten wir dieses „Ja“

durch ein „an sich" einengen; denn die Möglichkeit einer Mitteilung von Zeugenmacht in der Weihe schließt, wie Scheeben wiederholt richtig betont, im einzelnen ein Nicht-Mittun, ein Versagen, ein Widerstreben des Geweihten nicht aus.

Ob man allerdings mit Scheeben für den Bischof eine so große sakramental vermittelte Zeugenmacht annehmen darf, daß sie schon aus sich den Grad der Sicherheit bietet, die die assistentia auf Grund des rechtlich anvertrauten Lehramtes bewirkt, dürfte sehr schwer zu entscheiden sein. Entsprechend unsicher bleibt es, ob eine Unfehlbarkeit des gesamten Episkopates auf Grund der Weihe annehmbar ist. Man könnte wohl eher sagen: Daß tatsächlich durch die mit dem Weihesakrament verliehene Zeugenmacht ein solches Urteil zustandekommt, mag möglich oder auch wahrscheinlich sein; ob aber ein solches Zeugnis auf Grund der Weihe uns die *Sicherheit der Unfehlbarkeit* gibt, wie Scheeben annimmt, möchten wir lieber dahingestellt sein lassen. Wir unterscheiden somit *tatsächliche und rechtliche Irrtumslosigkeit*. Wenn auch die Weihe bewirkt, daß ein solches Urteil tatsächlich der Wahrheit entspricht, so kommt uns doch die Sicherheit hierüber aus der Zeugenmacht, die der äußere Beistand des Heiligen Geistes begründet; dabei ist dann nicht ausgeschlossen, daß dieser rechtliche Beistand tatsächlich sich der durch die Weihe vorhandenen Gnaden bedient. Den Grund für diese Einschränkung entnehmen wir der Möglichkeit, daß der Geweihte der verliehenen Gnade widerstehe. Wenn auch eine Fruchtlosigkeit der inneren, charismatischen Gnadenwirkung des Heiligen Geistes in der Gesamtheit der Bischöfe nicht anzunehmen ist, so gewinnen wir schließlich die Sicherheit dennoch aus dem an sich äußeren Beistand, mit dem der Heilige Geist das rechtlich verliehene Lehramt schützt und bewirkt, daß tatsächlich die weihesakramentale Verbindung mit dem Heiligen Geiste nicht fruchtlos bleibe. Nur so, scheint uns, vermeidet man es, mit der Weihe die aktuelle Übertragung eines eigentlichen Lehramtes zu verbinden. Lehramt ist von sozialer Bedeutung; in sozialer Hinsicht ist darum die rechtliche Betrauung mit Lehrgewalt, nicht eine charismatische Begnadigung durch die Weihe, von Wichtigkeit. Das rechtlich übertragene Lehramt, nicht die Beziehung zur Weihe, ist von Christus zur Feststellung des Glaubens der Kirche eingesetzt[37].

[37] Die auf Grund der Weihe vielleicht verliehenen gratiae gratis datae sind natürlich zu unterscheiden von denen, die auf Grund

Wie begründet demnach auch eine allgemeine Grundlegung der Lehrgewalt in der Weihe ist, wie erfreulich es auch ist, daß manche Theologen infolgedessen (und infolge des priesterlich-spendenden Charakters der Lehrgewalt) sich veranlaßt sahen, eine seinsmäßige Befähigung zum Lehramt durch die Weihe zu vermuten, so muß doch jeder in den rechten Grenzen bleibende Versuch zu dem Ergebnis kommen, daß nicht die Weihe, sondern allein das rechtlich übertragene Amt eine Lehrgewalt, die in der Kirche von sozialer Bedeutung wäre, begründen kann. War die auf die protestantische Gewaltengliederung zurückgehende volle Verwurzelung der Lehrgewalt in der Weihe verfehlt, wie im Altkatholizismus deutlich wurde, so hat wohl auch Scheeben noch die Bedeutung der Weihe für die Lehrgewalt überbetont; nur ist es schade, daß niemand Scheebens groß angelegten Versuch zu weiterer Behandlung aufgegriffen hat.

---

der dem aktuellen Lehramt zukommenden assistentia externa gegeben, also in der Weihe zwar schon irgendwie grundgelegt, aber noch nicht letztwirklich verliehen sind. Denn wenn auch der Hl. Geist in Verwirklichung dieses Beistandes solcher Gnaden — soweit sie in der Weihe nicht schon unmittelbar verliehen sind und vorliegen — sich bedienen wird, so sind doch solche Gnaden weder unmittelbar mit der Weihe verliehen noch *per se* internae. Will man aber die in der Weihe verliehenen charismatischen Gnaden, von denen oben die Rede war, als solche Gnaden verstehen, die bei Ausübung eines rechtlich übertragenen Lehramtes erst zur Auswirkung kommen, dann scheint es uns vollkommen abwegig zu sein, dieser Gnaden wegen eine doppelte Unfehlbarkeit auf Grund von Weihe und Rechtsgewalt anzunehmen; denn dann sind diese Gnaden ebenso mittelbar in der Weihe begründet, wie die assistentia per se externa des rechtlich übertragenen Lehramtes überhaupt.

# Das Ringen um einen neuen Materiebegriff.

Von Nikolaus Junk S. J.

Die Kernfrage und zugleich das dunkelste Problem der Philosophie der anorganischen Natur ist die Frage nach dem Wesen der Materie. Dabei ist unter Materie nicht zu verstehen die Materie als Wesenskomponente des Seins, sondern die materielle Welt, das anorganische Sein, das uns unmittelbar gegeben erscheint als Objekt unserer Sinne. Obgleich uns diese Materie durch den täglichen Umgang mit ihr so handgreiflich nahegerückt und in der Sinneserfahrung so lebendig-anschaulich gegeben scheint, so müssen wir doch bekennen, daß es trotz unermüdlicher Forscherarbeit und nimmermüdem Denkbemühen bisher noch nicht gelungen ist, zu einem letzten Verständnis dessen zu kommen, was sie eigentlich ist. Die ungeahnten Fortschritte und unerwarteten Ergebnisse der modernen Physik haben eine völlig neue Grundlage geschaffen für die Diskussion des Problems. Die physikalische Forschung über die Materie ist in der Quanten- und Wellenmechanik zu einem gewissen Abschluß gelangt. Die heutige Physik sieht ihre Aufgabe vor allem darin, die mathematisch-physikalischen Theorien auf bestimmte Einzelprobleme anzuwenden. Dabei sind vorläufig keine wesentlich neuen Resultate zu erwarten, die zu einer von der heutigen verschiedenen Auffassung der Materie führen könnten. Somit sind wir berechtigt, an die Ergebnisse der modernen Quantenphysik die philosophische Erörterung des Materieproblems anzuschließen. Die vorliegende Arbeit setzt sich das Ziel, wenigstens die Richtung zu zeigen, in der eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Materie zu erhoffen ist.

Um das Verständnis für die neue Auffassung von der Materie vorzubereiten und zu erleichtern, seien zunächst einige Tatsachen aus der Geschichte der Lichttheorie wiedergegeben, die auch historisch den Ausgangspunkt bildeten für die moderne Vorstellung von der Materie[1]. Im 17. Jahrhundert standen sich zwei miteinander unvereinbare Erklärungen des Lichtes und seiner Erscheinungen gegenüber. Auf der einen Seite vertrat Newton seine *Emissionstheorie*. Danach besteht das Licht aus kleinsten, festen Körperchen, Korpuskeln, die mit ungeheurer

[1] Eine faßliche Darstellung der Lichttheorien bietet E. Zimmer, Umsturz im Weltbild der Physik, München 1938⁴, 49 ff.

Geschwindigkeit, eben der Lichtgeschwindigkeit, in den Raum hinausgeschleudert werden und gradlinig wie ein Hagelschauer den Raum durchfliegen. Die Lichtbrechung und die Farbenzerstreuung finden in dieser Auffassung ihre Erklärung dadurch, daß den Lichtkörperchen in den verschiedenen Medien eine verschiedene Geschwindigkeit zugeschrieben wird. Dadurch werden sie beim Übergang aus einem Medium in ein anderes aus ihrer Bahn abgelenkt. Da nun die Geschwindigkeit für jede Farbe eine andere ist, ist auch der Ablenkungswinkel für jede Farbe verschieden und deshalb werden die Farben auseinander gezogen, wie es im Spektrum zu sehen ist. Treffen die kleinen Geschosse auf eine Spiegelfläche, dann erleiden sie eine Abstoßung und werden zurückgeworfen, wie wir es bei der Reflexion beobachten.

Gegen diese Auffassung stand Huygens mit seiner *Undulationstheorie*. Diese sieht im Licht einen Wellenvorgang, der sich in einem elastischen Medium, dem Äther, ausbreitet. Licht ist nach dieser Auffassung nicht ein Ding, sondern ein Vorgang an einem Ding, die wellenhafte Erregung des Äthers. Der heftige Streit zwischen beiden Theorien wurde durch Fresnel scheinbar endgültig entschieden zugunsten der Wellentheorie. Nur diese Annahme ist nämlich imstande, die Erscheinungen der Beugung und Interferenz befriedigend zu erklären. Bei diesen Phänomenen tritt unter entsprechenden Bedingungen der seltsame Fall ein, daß Licht zu Licht addiert Dunkelheit ergibt. Nach der Emissionstheorie müßte man erwarten, daß durch das Zusammentreffen zweier Lichtstrahlen die Helligkeit gesteigert würde. Ist das Licht jedoch ein Wellenvorgang, dann ist es möglich, daß an derselben Raumstelle ein Wellenberg des einen Strahles mit einem Wellental des anderen zusammenkommt. Dadurch vernichten sich aber die beiden Wellen gegenseitig und es entsteht Dunkelheit. Damit gelangte die Deutung des Lichtes als Wellenvorgang zu allgemeiner Anerkennung. Nur stellte sich durch spätere Forschung heraus, daß es sich dabei nicht um elastische Schwingungen handelt, sondern um elektromagnetische. Die periodische Änderung der elektromagnetischen Feldstärke, die sich im Raum ausbreitet, ergibt dann den Wellenvorgang. Das sichtbare Licht ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Gesamtgebiet der elektromagnetischen Wellen, die das Licht im weitesten Sinne oder die Strahlung ausmachen. Somit sind im materiellen Gebiet zwei Bereiche zu unterscheiden, die unüberbrückbar nebeneinander standen: Licht in seiner

weitesten Bedeutung und Materie oder Welle und körperhafte Partikel.

Erst in der neuesten Zeit zwang die Entwicklung der *Quantentheorie* wiederum dazu, zurückzukehren zu einer allerdings etwas anders gearteten korpuskularen Auffassung des Lichtes. Nach der Planckschen Quantentheorie[2] erfolgt die Aufnahme und Abgabe von Strahlungsenergie nicht stetig, sondern atomistisch, gleichsam tropfenweise in diskreten Quanten, deren Größe von der Wellenlänge der Strahlung abhängt. Je größer die Wellenlänge, desto kleiner ihre Energiequanten und umgekehrt. Während Planck die quantenhafte Natur der Strahlung beschränkt wissen wollte auf die Wechselwirkung zwischen Strahlung und Materie, wobei Energie von der Materie aufgenommen oder abgegeben wird, übertrug Einstein die Quantenvorstellung auf die Strahlung selbst. Er schrieb dem Licht eine nadelartige Struktur zu. Die Strahlung selbst besteht aus Quanten oder Strahlungsatomen, den Lichtquanten, denen man auch den Namen Photonen gab. Wenn diese Auffassung auch nicht einfachhin einer Rückkehr zur Newtonschen Emissionstheorie gleichzuachten ist, so bedeutet sie doch eine irgendwie korpuskulare Auffassung des Lichtes. Das Licht besteht aus kleinsten Stückchen, die verschieden groß sind je nach der Wellenlänge des betreffenden Lichtes. Auf diese Weise gelang es, eine Erklärung zu geben für den sogenannten lichtelektrischen oder Photoeffekt. Bei dieser Erscheinung werden durch auffallendes Licht aus einer Metallplatte kleine Körperchen, Elektronen, herausgeschossen. Steigert man die Intensität des Lichtes, dann erhöht sich zwar die Zahl der herausgeschleuderten Elektronen, nicht aber die Geschwindigkeit, mit der sie das Metall verlassen. Eine Vergrößerung der Geschwindigkeit der freigemachten Teilchen läßt sich nur erreichen durch Licht von kürzerer Wellenlänge. Sieht man im Licht einen Wellenvorgang, dann lassen sich diese Tatsachen nicht verstehen. Unter dieser Voraussetzung würde nämlich durch eine stärkere Einstrahlung den Elektronen eine größere Energie zugeführt; es müßte also die Geschwindigkeit der Elektronen durch intensivere Strahlung gesteigert werden, ähnlich wie ein heftigerer Wind die Äste

---

[2] Die Quantentheorie wird dargestellt von F. Reiche, Die Quantentheorie, Berlin 1921. — Über die Entwicklung der Theorie berichtet Planck selber in seinem Nobelvortrag (vom 2. Juli 1920), der enthalten ist in M. Planck, Wege zur physikalischen Erkenntnis, Leipzig 1933, 68 ff.

eines Baumes in stärkere Bewegung versetzt als ein schwacher Wind. Der Photoeffekt wird aber sofort verständlich, wenn man annimmt, daß das Licht aus Photonen besteht. Da kürzerwelliges Licht Quanten von größerer Energie enthält, ist der Stoß stärker und damit wird den einzelnen getroffenen Elektronen eine größere Energie zugeführt, die sich in der erhöhten Geschwindigkeit zeigt. Zudem hat das Experiment die genaue Entsprechung zwischen der Energie der Photonen und der Bewegungsenergie der fortgeschleuderten Elektronen ergeben.

Noch deutlicher zeigt sich die korpuskulare Natur des Lichtes bei dem *Compton-Effekt,* der sich direkt auf den Zusammenstoß zwischen einem Lichtquant und einem Elektron bezieht. Trifft ein Röntgenstrahl auf ein ruhendes Elektron, dann erteilt er diesem einen Stoß und versetzt es in Bewegung. Zugleich wird der Röntgenstrahl aus seiner Richtung abgebogen und geht in der neuen Richtung mit vergrößerter Wellenlänge weiter. Die Vergrößerung der Wellenlänge bedeutet, daß der Energiegehalt der Photonen geringer geworden ist. Die verlorene Energie hat das Lichtquant an das Elektron abgegeben und ihm dadurch eine Geschwindigkeit erteilt. Der Vorgang ist ganz ähnlich dem Zusammenstoß zweier elastischer Körper, etwa zweier Billardkugeln. Die stoßende Kugel gibt einen Teil ihrer Energie an die ruhende ab und versetzt sie dadurch in Bewegung; sie selber fliegt mit entsprechend verminderter Energie (Geschwindigkeit) in abgelenkter Richtung weiter. Beim Compton-Effekt verhält sich also das Licht genau so, als bestände es aus kleinen Körperchen und sei kein Wellenvorgang.

Diese neue korpuskulare Auffassung des Lichtes ist jedoch keineswegs imstande, die Wellentheorie zu ersetzen oder zu verdrängen. Die Erscheinungen der Beugung und Interferenz finden nach wie vor ihre einzig mögliche Erklärung durch eine wellenhafte Vorstellung von der Strahlung. Das Licht zeigt also einen doppelten Charakter. Das ist die Paradoxie, zu der die Entwicklung der Quantentheorie geführt hat. Es gibt Erscheinungen, bei denen sich das Licht wie ein Wellenvorgang verhält, und es gibt andere, bei denen es sich wie korpuskulare Materie benimmt. Keine der beiden Auffassungen für sich allein genommen genügt, um die Lichtphänomene zu deuten. Um *alle* Lichterscheinungen erklären zu können, bedarf es zweier Vorstellungen, des Wellen- *und* des Korpuskelbildes. Ist das Licht nun *zugleich* Welle und Korpuskel?

Zu ähnlichen paradoxen Ergebnissen führte die Entwicklung der Quantenphysik auch bezüglich der Materie. Bekanntlich bestehen alle Körper der materiellen Welt aus winzigen Teilchen, den Atomen. Diese Atome sind nicht, wie man zunächst annahm, kleine unteilbare Kugeln oder starre Klötzchen, sie sind vielmehr lockere Gebilde, die zusammengesetzt sind aus einem positiv elektrischen Atomkern und negativ elektrischen Elektronen. Der einfachste Atomkern ist der Kern des Wasserstoffs, auch Proton genannt. Er hat das minimale Gewicht von nicht einmal zwei quadrillionstel Gramm und *eine* elektrische Elementarladung. Die Masse des Elektrons beträgt etwa den zweitausendsten Teil der Masse des Protons. Neben den Protonen finden sich in den schwereren Atomkernen noch Neutronen, Teilchen von der gleichen Masse wie das Proton, aber ohne elektrische Ladung. Nach dem anschaulichen Modell des Atombaues, das N. Bohr im Jahre 1913 schuf, sind die Bausteine des Atoms, Kern und Elektronen, kleine Körperchen, die die Verhältnisse des Makrokosmos im Kleinen nachbilden[3]. Die Atome stellen Miniatur-Sonnensysteme dar. Im Zentrum ruht der Kern, den die Elektronen umkreisen wie die Planeten die Sonne. Trotz aller Bemühungen wollte es aber nicht gelingen, die Bewegungen der Elektronen auf ihren winzigen Bahnen im Atom nach den Gesetzen der Mechanik, die die Planetenbewegungen regieren, richtig zu beschreiben.

Um diese Schwierigkeiten zu beheben, faßte L. de Broglie 1924 den kühnen Gedanken, die in den Atomen bewegte Materie nicht als Körperchen, sondern als *Wellen* aufzufassen[4]. Bereits die Relativitätstheorie hatte ergeben, daß Masse und Energie einander äquivalent sind. Jeder trägen Masse eines Körpers kommt Energie zu und jede Energie hat träge Masse. Auf Grund dieser Tatsache und quanten-

[3] Über die Bohrsche Theorie unterrichtet der Nobelvortrag von Bohr, Über den Bau der Atome, Berlin 1924[2]. — Eine vorzügliche Einführung in die Atomphysik, bei der die wenigen mathematischen Berechnungen in den Anhang verwiesen sind, gibt Th. Wulf, Die Bausteine der Körperwelt, Berlin 1935. — Eine ausführliche Darstellung unter Anwendung der mathematischen Hilfsmittel bietet A. Sommerfeld, Atombau und Spektrallinien, Braunschweig 1922[3].

[4] Vgl. L. de Broglie, Untersuchungen zur Quantentheorie, Leipzig 1927; außerdem den Nobelvortrag desselben Verf. in L. de Broglie, Licht und Materie. Ergebnisse der neuen Physik, Hamburg 1939, 305 ff. — Eine elementare Einführung in die Quanten- und Wellenmechanik, die allerdings einige mathematische Vorkenntnisse erfordert, gibt A. Haas, Materiewellen und Quantenmechanik, Leipzig 1934[4] u. 5.

theoretischer Erwägungen gelang es de Broglie, eine mathematische Formulierung zu finden, die es gestattet, den bewegten körperlichen Partikeln eine Welle von bestimmter Wellenlänge zuzuordnen. Diese Zuordnung benutzte E. Schrödinger und schuf 1926 die Wellenmechanik[5], die es ermöglichte, die Probleme des Atombaues und der atomaren Bewegung befriedigend zu lösen. Die Elektronen im Bohrschen Atommodell sind danach nicht als kleine Materieklötzchen, als Stückchen materiellen Stoffes in winzigen Dimensionen zu denken, sondern als Wellen, die den Raum um den Atomkern einnehmen.

Diese theoretisch-physikalischen Ergebnisse ließen sich immerhin noch deuten als reine Formalismen, die uns instand setzen, mathematisch die atomare Wirklichkeit zu meistern. An sich wäre es denkbar, daß die Elektronen trotz der ihnen zugeordneten Wellen von bestimmter Länge und trotz der mathematischen Beschreibung durch Wellengleichungen dennoch als Korpuskeln aufzufassen wären, deren Bewegung sich jedoch, etwa wegen der Kleinheit des Objekts, das sich der Beobachtung entzieht, mathematisch nur beschreiben ließe durch Formeln, wie sie sonst zur Beschreibung von wellenhaften Vorgängen gebraucht werden. Gegen diese Deutung aber spricht das Experiment. Es sind nämlich Erscheinungen bekannt geworden, die nur durch eine wellenhafte Auffassung der Materie erklärt werden können.

Entscheidend für die Wellennatur eines Vorganges sind Beugungs- und Interferenzerscheinungen. Solche Erscheinungen konnten nun wirklich bei der Materie beobachtet werden. Wenn man in einer luftverdünnten Röhre entgegengesetzt geladene elektrische Pole zur Entladung bringt, entstehen korpuskulare Strahlen, d. h. kleine Materiepartikelchen werden mit großer Geschwindigkeit fortgeschleudert. Diese bewegen sich vom negativen Pol, der Kathode, weg zum positiven Pol, der Anode, hin. Wird diesen Teilchen eine Geschwindigkeit von ungefähr 1000 Kilometern pro Sekunde durch eine entsprechende elektrische Spannung erteilt, dann ist ihnen nach dem de Broglieschen Ansatz eine Wellenlänge zuzuordnen von der Größe, wie sie im Bereich der Strahlen den Röntgenstrahlen zukommt. Soll also der Materie in Wirklichkeit ein Wellencharakter zuzuschrei-

[5] E. Schrödinger, Abhandlungen zur Wellenmechanik, Leipzig 1927; ders., Vier Vorlesungen über Wellenmechanik, Berlin 1928. — K. Darrow, Elementare Einführung in die Wellenmechanik, Leipzig 1929.

ben sein, dann müßten derartig bewegte Elektronen beim Durchgang durch ein Kristallgitter Beugungserscheinungen und Interferenzen zeigen, wie sie bei solchen Durchgängen von Röntgenstrahlen beobachtet werden. Derartige Versuche sind nun tatsächlich den Forschern Davisson und Germer im Jahre 1927 gelungen[6]. Die Beugungsbilder, die sich bei diesen Experimenten ergaben, stimmen genau überein mit den Beugungsbildern von Röntgenstrahlen. Wüßte man nicht, daß es sich um eine korpuskulare Strahlung handelt, man würde diese Bilder zweifellos für Laue-Diagramme halten, d. h. für Beugungsbilder von Röntgenstrahlen. Die Verteilung von hellen und dunkeln Stellen entspricht vollkommen den Erwartungen der de Brogliesehen Theorie. Es ist also wahr, bewegte kleine Materieteilchen verhalten sich wie Wellen. Die Beugungserscheinungen und die sich ergebenden Interferenzen lassen sich ja nur deuten unter der Voraussetzung, daß es sich um einen Wellenvorgang handelt. Einige Jahre später ist es dann auch gelungen, mit schwereren materiellen Teilchen, nämlich mit Atomkernen, Interferenzen zu erhalten[7].

Deutlicher noch tritt der Doppelcharakter der Materie als Welle und Korpuskel in Erscheinung bei den sogenannten *Materialisations- und Entmaterialisierungsphänomenen.* Außer den negativ geladenen Elektronen gibt es, wie die Untersuchung der Höhenstrahlung im Jahre 1932 ergab, auch Teilchen von derselben geringen Masse wie Elektronen, aber mit positiver Ladung, die Positronen[8]. Die Entdeckung dieser Teilchen gelang erst so spät, weil sie wegen ihrer geringen Lebensdauer nur selten vorkommen. Sie waren aber bereits durch Dirac theoretisch vorausgesagt. Ein Jahr nach der Entdeckung der Positronen glückte es in mehreren Ländern fast gleichzeitig auf dem Wege des Laboratoriumsversuches mittels sehr kurzwelliger Gammastrahlung Positronen zu erzeugen, die allerdings immer von negativen Elektronen begleitet sind. Trifft ein kurzwelliger Gammastrahl, dessen Photonen wegen der kurzen Wellenlänge der Strahlung sehr energiereich sind, auf ein Metall auf, dann geht die Strahlung zugrunde und es entsteht ein Elektronen-

[6] Über Erscheinungen dieser Art vgl. den Bericht von E. Rupp, Über Elektronenbeugungen an dünnen Glimmerblättchen: Naturw. (= Die Naturwissenschaften) 17 (1929), 174 ff.

[7] Vgl. R. Frisch, Beugung von Protonenwellen: Naturw. 19 (1931), 991.

[8] W. Bothe, Das Neutron und das Positron: Naturw. 21 (1933), 825 ff. — C. Anderson, Das Positron: Naturw. 22 (1934), 292 ff.

zwilling, ein Positron und ein Elektron[9]. Die Energie des verschwindenden Lichtquants findet sich wieder in der Energie der trägen Masse des Zwillingspaares und dessen Bewegungsenergie. Es handelt sich bei dem Vorgang demnach um eine Materialisation von Licht. Auch der umgekehrte Prozeß ist unterdessen beobachtet worden, daß nämlich ein materielles Elektronenpaar verschwindet unter Auftreten eines sehr kurzwelligen Gammastrahles. Es wird angenommen, daß solche Vorgänge auch für Protonen existieren, wenn sie auch bisher experimentell noch nicht beobachtet worden sind. Wir haben in diesen Fällen eine Umwandlung von Materie in strahlende Energie und umgekehrt von Strahlungsenergie in Materie direkt vor uns. Im Laboratorium sind solche Prozesse nur ziemlich selten zu beobachten, es gilt jedoch als wahrscheinlich, daß sie in den Fixsternen in riesigen Ausmaßen ständig vor sich gehen.

Die Materie zeigt somit, genau wie das Licht, einen doppelten Aspekt, eine korpuskulare und eine wellenhafte Natur. Die letzten Erscheinungen zeigen sogar Übergänge zwischen beiden Formen, eine Überführung von korpuskularer Materie in Strahlung und umgekehrt. Sollen die Materie und die materiellen Vorgänge vollständig beschrieben werden, dann gelingt das nicht durch das Bild, das wir aus unserer makroskopischen Anschauung haben, die uns die Materie als massive Klötzchen, Korpuskeln zeigt. Es ist auch nicht möglich, nur das Wellenbild zur Beschreibung der Materie zu benützen. *Beide* Vorstellungen sind notwendig, um ein vollkommenes Bild von der Materie zu geben. Natürlich können die beiden Bilder nicht verwendet werden zur Beschreibung eines und desselben Tatbestandes, sondern für einige Vorgänge ist das eine Bild zutreffend, für andere das zweite. Mathematisch findet diese Tatsache ihren Ausdruck in dem doppelten Formalismus für die Beschreibung des atomaren Geschehens, der Quanten- und der Wellenmechanik, wobei die Quantenmechanik ausgeht von korpuskularen Teilchen, die Wellenmechanik aufgebaut ist auf der Wellennatur der Materie. Das sind die physikalischen, paradox anmutenden Ergebnisse, die einer philosophischen Theorie der Materie zugrunde gelegt werden müssen.

Auf den ersten Blick möchte es aussichtslos erscheinen, auf dem Boden der durch die Experimente gesicherten Tatsachen zu einem begrifflichen Verständnis dessen zu kommen, was Materie nun eigentlich ist. Positivistisch

[9] S. E. Zimmer, a. a. O. 235 ff.

eingestellte Denker begnügen sich denn auch mit der bloßen *Feststellung*, daß zur Beschreibung der Vorgänge im Bereich der Atome zwei sich widersprechende Vorstellungen erforderlich sind, die je nach dem vorliegenden Fall angewandt werden müssen. Es leuchtet ein, daß eine ernste Philosophie der Materie sich mit dieser Feststellung nicht ohne weiteres zufrieden geben kann.

Die *mechanistische Erklärung* der materiellen Natur, die in der Materie weiter nichts sieht als bewegte körperliche Teilchen, versagt vollends angesichts der Ergebnisse der modernen Forschung. Die Materie*wellen* finden in dieser Theorie überhaupt keine Erklärung. Mit Recht erblickt man in der Physik von heute eine endgültige Überwindung der mechanistischen Naturerklärung.

Darum nehmen nicht wenige Philosophen ihre Zuflucht zu dem anderen Extrem, zu einer *rein dynamistischen Auffassung* der Materie[10]. Diese löst alles materielle Sein auf in ein bloßes Geschehen und läßt die Welt bestehen aus „Wirkungen" ohne zugrunde liegende Substanz. Es ist zwar zuzugeben, daß eine physikalische *Beschreibung* des Materiellen auf die Substanzialität der Teilchen verzichten kann; eine philosophische *Erklärung* kann jedoch nicht umhin, auch den letzten Materieteilchen einen substanziellen Charakter zuzuschreiben, da ein energetisches Geschehen ohne substanziellen Träger undenkbar ist. Ist somit eine rein dynamistische Erklärung der Materie auch unmöglich, so wird doch eine philosophische Theorie der Materie, die den Tatsachen gerecht werden soll, manche Ähnlichkeiten mit dem energetischen Weltbilde aufweisen müssen.

Auch ein weiterer beachtlicher Versuch[11], der eine Lösung der Schwierigkeiten erhofft von einer modifizierten Anwendung des alten aristotelischen Begriffspaares von *Potenz und Akt*[12], kann nicht befriedigen. Diesem Lösungs-

[10] Man vgl. z. B. A. S. Eddington, Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung, Braunschweig 1931. — B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Leipzig 1940[6], 192 ff., bes. 211 f.

[11] Dieser Versuch stammt von A. Wenzl, Metaphysik der Physik von heute, Leipzig 1935.

[12] Der Hylemorphismus, nach dem die Materie aus Urstoff und Wesensform besteht, die in einem Potenz-Akt-Verhältnis stehen, findet in der modernen Physik keine Stütze. Substanzielle Veränderungen, die diese Erklärung rechtfertigen könnten, gibt es im Anorganischen sicher nicht. Aber auch die anderen Gründe, die das System nahelegen sollen, können nicht als hinreichend angesehen werden. Die Eigenart der Ausdehnung, die auch in den letzten Materieteilchen eine Einheit und Vielheit bedingen soll, ist viel-

versuch liegt die Erkenntnis zugrunde, daß es nicht möglich ist, die oben dargelegten Tatsachen in der Weise zu interpretieren, daß man der Materie in Wirklichkeit einen dualistischen Charakter zuerkennt, indem man sagt, sie sei *zugleich* Welle und Korpuskel. Denn diese Behauptung bedeutete einen offenbaren Widerspruch. Wellenhafter Vorgang und dinghafte Partikel sind einander widersprechende Begriffe, die sich gegenseitig ausschließen. Diesem Widerspruch sucht man dann zu entgehen durch die Erklärung, die wellenhafte Natur der Materie sei zwar etwas Reales, habe aber keine *aktuelle* Realität; sie sei nur *der Möglichkeit nach,* potenziell, Korpuskel. Die Welle soll demnach die reale Möglichkeit für die Aktuierung, die „Inkarnation" der Partikel bedeuten, sie werde in Wirklichkeit Korpuskel bei der energetischen Erscheinung. Diese Lösung gibt indes keine Antwort auf die Frage, was die Welle nun *in Wirklichkeit* ist. Den Wellen muß doch eine aktuelle Realität, eine Wirklichkeit zukommen, da reine Möglichkeiten keine Beugungserscheinungen am Gitter aufweisen können.

Es geht auch nicht an, sich für nur *einen* der beiden Begriffe zu entscheiden, die Materie also *entweder* als Welle *oder* als Korpuskel aufzufassen. Eine dieser beiden Auffassungen für sich allein genommen genügt nämlich nach dem Gesagten nicht, um die ganze Wirklichkeit materiellen Geschehens darzustellen. Dazu sind abwechselnd beide Begriffe notwendig.

Es bleibt also keine andere Lösung übrig als die radikale Folgerung, die Materie sei *keines* von beiden, sie sei *weder* Welle *noch* Korpuskel. Beide Begriffe, der Korpuskelbegriff sowohl wie der Wellenbegriff, versagen, wenn man mit ihrer Hilfe die Materie zu verstehen versucht. Um die Materie begrifflich fassen zu können, sind neue Begriffsbildungen erforderlich und es scheint, daß diese neuen Begriffe aller Anschaulichkeit entkleidet sein müssen. Denn das Versagen der genannten Begriffe scheint seinen Grund in deren anschaulichem Inhalt zu haben. Der Begriff der Welle sowohl wie der der Korpuskel entstammt unserer makro-

leicht anders zu deuten, wie die Ausführungen dieses Artikels noch zeigen werden. Der Gegensatz von passiver Masse und aktiven Kräften, auf den man die Notwendigkeit zweier Wesensbestandteile gründen will, ist wohl nicht vorhanden, da auch die Masse durchaus aktiv zu fassen ist. Auch die Zielstrebigkeit im Anorganischen ist nicht derart, daß sie ein immanentes Formprinzip erforderte. Schließlich läßt sich die Ganzheit der Atomgebilde voll und ganz erklären durch die wirkursächlichen Kräfte ohne die Annahme eigener Formalursachen.

skopischen Erfahrung und Anschauung. Die Korpuskel bedeutet einen kleinen massiven Körper, der nur durch die Kleinheit seiner Ausmaße verschieden ist von einem kompakten Materieklötzchen, wie es uns die Sinne anschaulich darstellen. In gleicher Weise haben wir eine anschauliche Vorstellung von einem Wellenvorgang; man denke etwa an Wasserwellen, die von einem Erzeugungszentrum aus sich über die Wasserfläche hin ausbreiten. Im Bereich des Atomaren ist jedoch die Grenze der Anschaulichkeit über- bzw. unterschritten.

Es gibt zwei voneinander wesentlich verschiedene Grenzen der Anschauung. In den Gebieten der kosmischen Makrowelt und der atomaren Mikrowelt versagt die Anschauung zunächst insofern, als es unmöglich ist, sich ein wirklich anschauliches Bild dieser Objekte zu machen. Schon die Erdkugel können wir uns größenmäßig nicht anschaulich vorstellen. Es ist nur möglich, sich eine Kugel vorzustellen und die Dimensionen ins Riesenhafte gesteigert zu denken, aber das anschauliche Bild, das uns dabei vor Augen steht, hat dann gewiß nicht die Ausmaße unserer Erde. Es ist eine kleinere Kugel, die wir als der Erdkugel *ähnlich* betrachten. Auf diese Weise läßt sich zwar der Erdball der Anschauung zugänglich machen, aber doch mit Hilfe eines fremden, nicht ganz zutreffenden Bildes. Die Schwierigkeiten einer anschaulichen Vorstellung wachsen noch bei den Riesendimensionen kosmischer Welten. In gleicher Weise versagt auch eine wirklich anschauliche Vorstellung bei atomaren Größen. Von einem Atom, das einen Durchmesser von der Größenordnung eines hundertmillionstel Zentimeter hat, können wir uns kein anschauliches Bild machen. Wir versuchen vielleicht, ein solches Atom der Anschauung nahe zu bringen, indem wir ein Miniatur-Planetensystem, von dem wir noch eine Vorstellung haben, ins „Unendliche" kleiner und kleiner werden lassen. Jedoch müssen wir uns dabei bewußt bleiben, daß wir so nur auf indirektem Wege durch ein ähnliches, in seinen Dimensionen beträchtlich abweichendes Bild uns die Verhältnisse des Atombildes zur Anschauung bringen. Es mag zwar sein, daß diesen unvorstellbar kleinen und unvorstellbar großen Körpern noch anschauliche Eigenschaften zukommen, daß die Ausmaße dieser Gebilde aber unterhalb bzw. oberhalb unseres Vorstellungs*vermögens* liegen. Eine derartige Veranschaulichung durch ähnliche Bilder ist nur möglich bei Gestalten der euklidischen Geometrie, in der es Ähnlichkeitsverhältnisse gibt. Nicht-euklidische Gebilde lassen sich auf diese Weise

nicht der Anschauung zugänglich machen, weil diese Geometrien keine Ähnlichkeitstransformationen kennen.

Die soeben aufgezeigte Grenze der Anschauung ist nicht prinzipieller, sondern nur gradueller Natur. Es ist aber im Atomaren eine weitere Grenze der Anschauung vorhanden, die prinzipiell nicht überschreitbar ist, weil der Materie in diesem Gebiet überhaupt keine anschaulichen Qualitäten mehr eignen. Jedenfalls ist diese Grenze sicher für die sekundären Sinnesqualitäten. Zu der Erregung des elektromagnetischen Feldes, die mittels der Sinnesorgane eine Farbempfindung hervorzurufen geeignet ist, genügt im Prinzip ein einziges Atom, wenngleich auch eine solche Erregung unterhalb der Reizschwelle liegt und deshalb von uns nicht wahrgenommen werden könnte. Beim Elektron aber oder dem Atomkern, die nur einen Teil im Atom ausmachen, verliert die Frage nach ihrer Farbe überhaupt jeden Sinn. Ein Elektron oder Proton kann gar keine Farbe haben. Es wäre sinnlos, den Farbbegriff an das Elektron oder Proton heranzutragen, wenn es auch unmöglich ist, diese Gebilde uns *vorzustellen,* ohne sie irgendwie mit Farbigkeit auszustatten.

Die Paradoxien der Quantenphysik scheinen nun darauf hinzudeuten, daß die gleiche prinzipiell unüberschreitbare Schranke auch für die anschauliche Eigenschaft der Ausdehnung besteht, daß also den letzten Materieteilchen auch keine formelle Ausdehnung mehr zukommt. Somit hätten sie überhaupt keine anschauliche Natur mehr. Eine Korpuskel oder Partikel bedeutet ein Materieteilchen, das mit Masse und Ausdehnung ausgestattet gedacht wird derart, daß seine Realität stetig den Raum ausfüllt[13]. Die Masse im physikalischen Sinn ist das Maß für den Trägheitswiderstand und ist der Energie äquivalent. Energie kommt auch den letzten Aufbauelementen der Materie sicher noch zu; sie tritt ja noch auf im Wellenbild. So scheint das Versagen des anschaulichen Partikelbegriffes oder die Notwendigkeit der komplementären Anwendung der Begriffe Partikel und Welle darin begründet zu liegen, daß den letzten Teilchen noch eine formelle Ausdehnung zugeschrieben wird. Die letzten Bausteine der Materie wären also zu denken als quantitativ einfach, ohne jedoch geistig zu sein, und in irgendeiner Weise auf die Beherrschung des Raumes hingeordnet. Daß eine solche Auffassung des ma-

[13] Wenn in der physikalischen Literatur die Partikeln als punktförmige Gebilde betrachtet werden, handelt es sich um eine Abstraktion und Idealisation zur Erleichterung der mathematischen Rechnungen. Ein solcher Massenpunkt ist ein Punkt, in dem die Masse des ganzen Teilchens konzentriert gedacht wird.

teriellen Seins möglich ist, hat bereits Palmieri[14] nachgewiesen, der durch die Schwierigkeiten des Kontinuumsbegriffes zu dieser Theorie geführt wurde. Wenn diese letzten Materieteilchen hineinwirken in den Bereich, der unserer Beobachtung zugänglich ist, sind die entstehenden Phänomene entweder wellenhaft oder korpuskular. Darum sind die Begriffe der Partikel und der Welle geeignet, die Materie physikalisch zu fassen und sie können auch als behelfsmäßige Mittel dienen, um wenigstens zu einem annähernden Verständnis dessen zu kommen, was Materie ist. Durch den Zusammenbau und das Zusammenwirken unvorstellbar vieler Elementarteilchen wird die materielle Welt gebildet, die unserer Anschauung gegeben ist. Unser Anschauungsvermögen ist ausgerichtet auf den in seiner Größenordnung mittleren Weltbereich, in dem wir mit unserer Leiblichkeit stehen und uns bewegen, in dem wir leben und praktisch mit der Materie arbeiten. Diesen praktischen Umgang mit der Materie zu ermöglichen, ist der erste und eigentliche Zweck unserer sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten.

Auf Grund der Physik von heute läßt sich demnach philosophisch über die Materie einstweilen nur folgendes sagen. Es gibt eine Stufe des Seins, die unter dem Reich des Lebendigen steht, die Stufe des materiellen, anorganischen Seins. Auf dieser Stufe gibt es kein Leben mehr mit allem, was dazu gehört, und erst recht keine Geistigkeit. Die letzten Aufbauelemente dieser Materie können nicht mehr richtig erfaßt werden mit den anschaulichen Begriffen, mit denen das materielle Sein faßbar ist in dem Bereich, auf den unsere sinnliche Erkenntnisfähigkeit abgestimmt ist. Welches im einzelnen diese letzten Elemente sind, steht heute noch nicht fest. Mit Sicherheit läßt sich vorerst nur behaupten, daß die Elementarteilchen substanzieller Natur sein müssen, weil sie Träger eines Geschehens sind, und daß sie mit Kräften ausgestattet sind. Wahrscheinlich ist zudem, daß der Begriff der Ausdehnung im Sinne einer ununterbrochenen Erstreckung in den Raum hinein bei den letzten Bausteinen der materiellen Welt nicht verwirklicht ist. Die Materie, die uns anschaulich so unmittelbar gegeben scheint, steht also unserem geistigen Erkennen immer noch recht fern. Eine Aufhellung des geheimnisvollen Dunkels, in das das Wesen der Materie für uns noch gehüllt bleibt, wird ein Zukunftsanliegen des vereinten Bemühens physikalischer Forschung und philosophischer Spekulation sein.

[14] D. Palmieri, Institutiones Philosophicae, Rom 1875, vol. II: Cosmologia, Anthropologia 23 sqq.

# Ein Schulbücherverzeichnis aus der Mindener Dombibliothek in der Mitte des 11. Jahrhunderts.

**Cod. Vat. Pal. lat. 828.**

Von Franz Pelster S. J.

Im früheren Mittelalter wurde die Bildung des Klerus und dadurch der Kulturstand des Volkes wesentlich durch die Domschulen beeinflußt. Wie stand es im 11. Jahrhundert an den Bischofssitzen Deutschlands mit diesen Schulen? Es dürfte sich lohnen, die weit zerstreuten Notizen hierüber nach und nach zu sammeln. Wie ich vermute, wird das Ergebnis weit besser sein, als man gemeiniglich annimmt[1]. In einer früheren Arbeit habe ich auf Cod. Vat. Pal. 482 hingewiesen, der über die wissenschaftliche Tätigkeit des Paderborner Kanonikers Dietrich, der sehr wahrscheinlich auch Domscholaster war, näheren Aufschluß gibt[2]. Heute möchte ich die Aufmerksamkeit auf ein Bücherverzeichnis des Mindener Doms lenken. Es stammt aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und läßt auf eine sehr rege Tätigkeit an der Domschule schließen.

Cod. Vat. Pal. lat. 828 enthält in seinem ältesten Teil ein Verzeichnis von Büchern, die ein gewisser Bernardus hatte anfertigen lassen. Es wurde meines Wissens zuerst von A. Reifferscheid[3] und bald nachher unabhängig von Reifferscheid durch A. Willmanns[4] veröffentlicht; von letzterem ging es in die Catalogi G. Beckers[5] über. R. und W. bringen auch ganz oder teilweise die folgenden Notizen über Konsekrationen von Altären. Das Verzeichnis enthält keine Ortsbestimmung. R. und B. gehen dieser Frage nicht nach. W. glaubt, wegen der beigefügten Notizen müsse es sich wohl um einen Ort in der Diözese Minden handeln; welches dieser Ort sei, wisse er nicht. H. Stevenson, der Herausgeber des Katalogs der Palatina, gibt Mainz als Entstehungsort an. Erst in allerneuester

[1] Eine erste aufschlußreiche Zusammenfassung gibt A. Hauck, KG Deutschlands $3^{3-4}$, 1906 (1920) 936—943.

[2] Aus der Frühzeit deutscher Scholastik und deutscher Frömmigkeit: Schol 15 (1940) 533—59. Über das Eindringen französischer Dialektiker in die Ostmark vgl. Mitteilungen aus einer Wiener und einer Klosterneuburger Hs: PhilJb 54 (1941) 109—14.

[3] Wiener Ak. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Sitzungsber. 56 (1867) 545.

[4] Rhein. Mus. 23 (1868) 408—10. Willmanns setzt eine von R. übersehene Zeile wieder ein.

[5] Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonn 1885, 138 f. Vgl. auch Th. Gottlieb, Über Mittelalterliche Bibliotheken, Leipzig 1890, 370, der an das Martinskloster in Minden denkt. Dieses kommt aber wegen der genannten Altäre und auch wegen des Inhaltes des Verzeichnisses nicht in Betracht.

Zeit vermutet K. Christ[6], freilich ohne nähere Angaben zu machen, daß der Katalog aus Minden stammt. Die Frage läßt sich noch weiter klären.

Da das Verzeichnis nicht umfangreich ist und die Notizen, obendrein mit allen Abkürzungen, an Stellen veröffentlicht wurden, die heute vielen Lesern kaum zugänglich sind, so dürfte es zumal für das leichtere Verständnis der folgenden Ausführungen nützlich sein, Verzeichnis und Notizen noch einmal zu geben. Die Beschreibung der Hs, soweit sie dem 11. Jahrhundert angehört, und einige Angaben über die Teile aus späterer Zeit mögen vorausgehen.

### 1. Beschreibung des Cod. Pal. lat. 828.

Cod. Vat. Pal. lat. 828 [membr. (ff. I—II, 175—188 chart.); ff. (II + 188) 31,5×23,2 cm, ff. I—48 29,3×22,2 cm] gehört in ff. I—88 dem 14. Jahrh., in ff. 175—188 dem 14./15. Jahrh. an, während ff. 89—174 aus dem 11. Jahrh. stammen. Da ein ff. I—II gegen Ende des 14. Jahrh. geschriebenes Register zur Chronik des Orosius dieselbe Hand zeigt wie die Anmerkungen zum Werke selbst, so muß die Hs von f. I bis f. 174$^{v}$ — soweit reicht die im Register vorausgesetzte Zählung — damals ein Ganzes gebildet haben. Die wichtigeren Stücke sind folgende: 1° Registrum cronice Horosii ff. I$^{r}$—II$^{r}$; 2° ⟨Johannes de S. Amando⟩ De morbis ff. 1$^{r}$—47$^{v}$: Ut ea que a nobis sunt ... quod dicit super balneum etc.; es folgt ff. 47$^{v}$—48$^{r}$ ein Bruchstück aus den Aphorismen Galens; 3° ⟨Roger Bacon Perspectiva⟩ ff. 49$^{r}$—66$^{v}$: Propositis radicibus sapientie ... veritatem non posset sustinere. Amen dico vobis. Explicit perspectiva fratris Rogeri Bacun anglici scripte et completa anno gracie 1349 incompleto, 29 die septembris, aquario ascendente; 4° Incipiunt questiones Radolfi Britonis ff. 66$^{v}$—88$^{v}$: Prima utrum grammatica sit sciencia. Circa Priscianum minorem queritur utrum grammatica sit sciencia. Et arguitur quod non, quia omnis sciencia ... nunquam in racione termini. Et in hoc terminatur. Es schließt sich ein Bruchstück an: Queritur utrum preprosicio regat accusativum vel ablativum. Damit ist der erste Teil der Hs. zu Ende.

Es folgt *der uns beschäftigende Teil*, der dem 11. Jahrh. angehört: 5° Liber Pauli Horosii contra paganos ff. 89$^{r}$—171$^{r}$: Incipit Prologus Pauli Horosii Presbiteri in VII libros contra paganos f. 89$^{v}$: Preceptis tuis parui, beatissime pater Augustine, atque utinam tam efficaciter quam libenter ... si edas, parte indicata si deleas. 6° Vier Briefe, die dem Sulpicius Severus zugeschrieben wurden. Epistola Severi ad sanctum Paulinum episcopum f. 171$^{r}$: Postquam omnes coquos tuos coquine tue renunciasse cognovi. — Incipit epistola f. 171$^{r}$—$^{v}$: Sacre religioni fidus interpres. — Incipit alia epistola f. 171$^{v}$: Licet domnus et germanus meus. — Ad Salvium ff. 171$^{v}$—172$^{r}$: Forensis elatio forensi debet exercitatione fervere ... epistolari presentia visitentur. 7° Nach einem Bruchstück von wenigen Linien, das durchgestrichen ist, ein Bücherverzeichnis f. 172$^{v}$: Hi sunt libri quos

[6] Geschichte der Bibliotheken im Mittelalter: Milkau-Leijk, Handbuch der Bibliothekswiss., Leipzig 1940, 206.

Bernardus. 8° Der Bericht über die Konsekration von drei Altären f. 173r: Anno ab incarnatione domini Millesimo LXmo IIIIto. 9° ⟨Vita s. Alexii in versibus⟩ ff. 173v—174v: Pater Deus ingeniti ... Custos sit nobis dominus vite diebus omnibus. 10° An letzter Stelle ff. 175r—188r stehen auf Papier von einer Hand des 14./15. Jahrh. mathematische Aufzeichnungen, die zum Teil Autograph eines Magisters sein müssen: Quidam fecit quendam tractatum, in cuius prohemio inter cetera dicit.

Dieser letzte Teil gibt uns interessanten Aufschluß über den *Weg, wie die Hs in die Heidelberger Bibliothek gekommen ist.* Es heißt f. 182v: In nomine domini. Amen. Hanc summam primi tripartiti sc. mathematici ego Jo⟨hannes⟩ decanus Nuhusen⟨sis⟩ aggressus sum tribus precipue motivis incitatus. Die vielen Verbesserungen zeigen, daß es sich um die Vorbereitung einer Schulvorlesung handelt. Wer ist dieser Johannes? Stevenson hatte irrtümlich Mulhusensis gelesen und sich damit den Weg zur weiteren Klärung versperrt. Der Johannes decanus Nuhusensis ist sicher kein anderer als der vierte Rektor der Universität Heidelberg, der im zweiten Jahre der Universität amtierte[7]. Johannes von Wa-

[7] In der Matrikel des Jahres 1387 (G. Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg 1, Heidelberg 1884, 22) heißt es: Hii subscripti sunt intitulati sub rectoria magistri Johannis de Wormacia alias de Wachenheym, scolastici ecclesie Nuhusensis extra muros Wormacienses, cuius rectoria incepit anno 1387° in crastino sancti Dyonisii. In den Acta Universitatis (a. a. O.) wird er genannt: vir magister Johannes de Wormacia, magister in artibus de universitate Pragensi, canonicus et scolasticus ecclesie sancti Cyriaci extra muros Wormacienses. Johannes, der 1387 nur Canonicus in Neuhausen war, ist nach 1391 Dekan dieser Kollegiatskirche geworden und noch 1414 unter den Lebenden. Vgl. J. F. Schannat, Historia episcopatus Wormatiensis 1, Francofurti 1734, 114. Ein Eintrag im Exemplar der Vatikanischen Bibliothek machte mich auf *Cod. Vat. Pal. 1368* aufmerksam, nach dem Johannes noch um 1420 lebte. Diese Hs nun, deren nähere Untersuchung ich dem Fachmann überlassen muß, dürfte für die *Geschichte der Astronomie* an deutschen Universitäten sehr interessant sein; sie zeigt, daß Johannes sich recht bedeutende astronomische Kenntnisse erworben hatte, ja, wenn nicht alles trügt, daß er beobachtender Astronom war. Der erste Teil der Hs, der jüngeren Datums ist, enthält ein sehr kunstvoll ausgeführtes Planetarium des Minoriten Sebastian Münster. Auf ff. 46r—48r steht eine Tabula latitudinum et longitudinum civitatum notarum; f. 46r wird die Distanz zwischen Worms und Paris als auf 5 Längengrade angegeben. F. 49r haben wir Tabule ascensionis signorum cum equacionibus domorum celi ad Wormaciam, dessen Breite mit 49 Grad und 35 Minuten angegeben wird; f. 50r Tabule fortitudinum seu dignitatum septem planetarum in omnibus gradibus 12 signorum zodyaci cum locis stellarum fixarum complexionatarum in eisdem 12 signis ad annum domini 1420 et circa (?) quod est tempus magistri Johannis de Wachenheim decani Nuhusensis compositoris. Auf ff. 51r—56v steht eine Tabelle der Fixsterne, die nach den Sternbildern und Größen geordnet und auf das Jahr 1420 bezogen sind, f. 56v: Omnes autem predicte stelle fixe in supradictis 48 ymaginibus verificate et equate in omnibus partibus firmamenti sunt 1028. Quarum in magnitudine prima sunt 15, in secunda sunt 45, in tercia sunt 208, in quarta

chenheim war laut Matrikel Kanoniker in Neuhausen bei Worms und war als Magister artium von Prag nach Heidelberg gekommen. Die Schrift ist insofern interessant, als sie zeigt, daß in Heidelberg von Anfang an auch Mathematik gelehrt wurde. Da nun der frühere Teil, der aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh. stammt, ebenfalls Schriften mathematischen und medizinischen Inhaltes bietet, so dürfen wir annehmen, daß die gesamte Hs im Besitz des Johannes von Wachenheim war und durch ihn in die Heidelberger Universität gekommen ist.

Der uns vor allem interessierende älteste Teil der Hs ff. 89$^{r}$ bis 174$^{r}$ war, wie die Deckblätter zeigen, ehemals *selbständig*. Die Zählung ist erst eingeführt, als er im ausgehenden 15. Jahrh. mit dem ersten Teil verbunden wurde. Er ist von mehreren Händen des 11. Jahrh. geschrieben. Das Bücherverzeichnis f. 172$^{v}$ und das Gedicht auf den hl. Alexius ff. 173$^{v}$—174$^{v}$ stammen von einer Hand, die im Orosius nicht vorkommt; von wiederum verschiedener Hand ist die Nachricht f. 173$^{r}$ über die Altarweihe. Vermutlich wurden Bücherverzeichnis und Gedicht zuletzt eingetragen. Es mögen zunächst das Verzeichnis und die Notizen über die Altarweihe folgen. Die einzelnen Stücke des Verzeichnisses habe ich mit einer Nummer versehen.

### 2. Das Bücherverzeichnis und die Angabe über die Konsekration von Altären.

Hi sunt libri, quos Bernardus proprio sumptu conscribi fecit: 1. Ysagoge, 2. Cathegorie, 3. Periermenias, 4. Topica, 5. Liber syllogismorum secundus, 6. Liber divisionum, 7. Liber diffinitionum, 8. Liber syllogismorum ypoteticorum, 9. Antepredicamenta Boetii. Hi omnes VIIII in uno sunt volumine. 10. Commentum cathegoriarum, 11. Commentum in Topica, 12. Topice differentie et 13. Prior liber sillogismorum cathegoricorum et 14. Quedam excerpta vel questiones de dialectica in uno volumine. 15. Iterum Topice differentie in altero volumine. 16. Regule minuciarum et 17. Questiones Lantfranci in uno volumine. 18. Iterum utiles questiones dialectice et 19. regule syllogismorum utrorumque et 20. mensuratio monocordi et 21. regule abaci et 22. minutiarum et 23. textus dialectici et 24. secundus liber sillogismorum in uno libello. Omnes VIIII ⟨*l.* X⟩.

---

sunt 476, in quinta sunt 217, in sexta sunt 49. Item ex nebulosis sunt 5. Item ex tenebrosis sunt 9. Et stelle comate non sunt in numero nec eciam stelle orbis lactei sc. galaxie. Equate sunt supradicte stelle fixe ut supra per Johannem etc. ad annum domini 1420. Deo laus. Auf ff. 57$^{v}$—58$^{v}$ folgen dann noch die „stelle notabiliores", bei denen durch ein Kreuz diejenigen angegeben sind, die in unseren Breiten nicht am Horizont erscheinen. Diese Tabula ist auf das Jahr 1400 bezogen, in dem Johannes schon als Dekan von Neuhausen erscheint. Den Schluß bilden ff. 59$^{r}$—62$^{v}$ Zyklen und Epizyklen zur Veranschaulichung der Fixstern- und Planetenbewegungen und ff. 63$^{r}$—64$^{v}$ ein Sternatlas. Eine wichtige Folgerung ist, daß wahrscheinlich in Heidelberg schon in den ersten Jahren Mathematik und Astronomie weit mehr betrieben wurden, als Ritter in seiner vorzüglichen Geschichte der Universität annimmt.

24. Rhetorica de inventione, 25. Priscianus de constructione, 26. De litteris et syllabis, figuris et tropis et metris et 27. Maximianus in uno volumine. 28. Regule Prisciani. 29. Ovidius Metamorphoseon. 30. Ovidius Tristium. 31. Ovidius in amatoria. 32. Virgilius. 33. Lucanus. 34. Terentius. 35—36. Duo Sallustii. 37. 1 Arator. 38. 1 Avianus. 39. Donatus. 40. Martianus de nuptiis philologie. 41. Orosius. 42. Cassiodorus. 43—45. Duo Helperici cum regulis Bede. 46—47. Juvenalis et descriptio astrolabii in uno volumine. 48. Arithmetica. 49. Musica. 50—51. Duo missales. 52. Unum officiale. 53. Unum graduale cum 54. sequentionario. XXXIIII libri, LVI partes. 55. Librum qui continet passiones apostolorum dedit ad altare sancti Martini et 56. unum psalterium.

Anno ab incarnatione domini Millesimo LXmo IIIIto indictione IIa consecratum est hoc oratorium et altare a venerabili Bennone Osnebrugensi episcopo II. kal. octobris in honore sancte trinitatis et sancte Marie matris Christi et sancti Michahelis archangeli et sancti Hieronymi presbiteri et eorum, quorum reliquie in altari continentur: Timothei discipuli Pauli, Feliciani martyris, Pancratii martyris, Laurentii martyris, et omni ⟨um sanctorum?⟩.

Anno dominice incarnationis Mmo LXmo IIIIto indictione IIa consecratum est hoc oratorium et altare a domno nostro Eilberto venerabili episcopo II kal. octobris in honore sancte et victoriosissime crucis et sancte Marie matris Christi et s. Hieronimi presbiteri et confessoris et omnium confessorum Christi et inprimis eorum quorum reliquie in hoc altari sunt incluse scilicet Martini confessoris, Nicolai confessoris, Theodori episcopi, Donati episcopi.

Anno ab incarnatione domini Mo LXmo IIIIto, indictione IIa consecratum est hoc altare VI nonas octobris a domno nostro Eilberto venerabili episcopo in commemorationem dominice passionis et in honore sancte et victoriosissime crucis et s. Marie matris d⟨ei⟩ et sancti Leodegarii episcopi et martiris et omnium martirum. Continetur autem in altari de ligno d⟨ominice crucis⟩, de corpore s. Stephani protomartiris et s. Ypoliti martiris, s. Pancratii martiris et s. Pontiani martiris.

### 3. Der Ursprung des Verzeichnisses und der Hs.

Bevor wir uns mit dem Inhalt des Verzeichnisses beschäftigen, ist es von Wichtigkeit, den Ursprung möglichst genau zu bestimmen. Das Werk des Orosius und die mit ihm zusammengehörigen Briefe hatten eine drei Zeilen umfassende Unterschrift, die sehr wahrscheinlich auch einen Besitzvermerk enthielt. Leider ist dieselbe bis auf ein noch durchscheinendes ‚est' so gründlich getilgt, daß eine Entzifferung für immer unmöglich sein dürfte. Es gibt aber andere Anhaltspunkte. Orosius und die folgenden Briefe bilden ein geschlossenes Ganze. Auf den übrigbleibenden Seiten 172v bis 174v sind dann nach der Gewohnheit der Zeit Notizen eingetragen, die natürlich einige Jahre später geschrieben sein können, die aber des Schriftcharakters wegen nicht viel späteren Datums sind. Da ferner im Verzeichnis (41) ein Orosius genannt wird, so ist es sehr naheliegend, daß unsere Orosiushandschrift ein Stück jener Büchersammlung bildete. Deshalb gehörten sämt-

liche im Verzeichnisse genannten Hss, die ein Bernardus schreiben ließ, dem 11. Jahrh. an. In den nachfolgenden Notizen ist nun von einem domnus noster Eilbertus die Rede, der 1064 neben Bischof Benno I. von Osnabrück Altäre an einem ungenannten Ort konsekrierte. Damit sind Zeit und Bibliotheksheimat der Hs bestimmt. Eilbert kann niemand anders sein als der Bayer Egilbert, der von 1055 bis 1080 den Mindener Bischofsstuhl innehatte[8]. Er ist der „domnus noster" Eilbertus venerabilis episcopus. Also ist die Notiz noch zu seinen Lebzeiten, also vor 1080, niedergeschrieben. Und da man derartige Aufzeichnungen bald nach den Ereignissen zu machen pflegt, so dürfen wir mit Grund annehmen, daß sie vor 1070, am besten kurz nach 1064 niedergeschrieben wurden. Wir können also die Entstehung der Hs in die Zeit um 1060 verlegen, den Orosius vielleicht noch um einige Jahre früher. Das Verzeichnis und das von derselben Hand geschriebene Gedicht auf den hl. Alexius sind möglicherweise erst nach den Notizen über die Altarweihe geschrieben; so versteht man am leichtesten, weshalb das Gedicht erst auf f. 173$^{v}$ beginnt, da 173$^{r}$ schon durch die Notizen ausgefüllt war. Eine viel spätere Datierung ist aber der Schrift wegen nicht möglich. Soviel über die Zeit.

Und der Ort? Die Altäre sind in der Mindener Diözese geweiht; denn im Gegensatz zu Benno Osnebrugensis episcopus wird Eilbert domnus noster genannt. Aber um welchen Ort und welche Kirche handelt es sich? Ich glaube, es kommen nur der Mindener Dom bzw. Oratorien desselben in Betracht, die ihn einstweilen ersetzen mußten. Der frühere Dom, der 953 den Heiligen Petrus, Gorgonius, Laurentius, Alexander geweiht war, verbrannte im Jahre 1062[9]. Der Neubau wurde 1071 von Eilbert zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit, der allerseligsten Jungfrau Maria und aller Heiligen eingeweiht[10]. Aber in der Zwischenzeit mußte man doch einen passenden Ort für den bischöflichen Gottesdienst haben. Da ist es nun möglich, daß man entweder Hilfskirchen, ‚Oratorien' baute oder eher noch, daß man Teile des nicht völlig zerstörten alten Domes oder des Neubaus zu Oratorien für den Domgottesdienst einrichtete. 1064, also zwei Jahre nach dem Brande, konnte ein solcher Hilfsbau sehr wohl vollendet sein. Weiter ist zu bedenken: Zwei Bischöfe Benno und Eilbert vollziehen die Konsekrationen. Das ist verständlich, wenn es sich um den Neubau des Domes handelt. Es wäre auch zu erklären, wenn von Einweihung einer großen Kirche oder Abtei die Rede wäre, für einfache Oratorien oder Kapellen, die nichts mit dem Dombau zu tun haben, wäre es jedenfalls recht auffallend. Der „domnus noster Eilbertus" klingt viel natürlicher im Munde eines Welt-

[8] A. Hauck, KGD 3, 995. Benno I. von Osnabrück regierte von 1052 (?) bis 1068. A. a. O. 997.

[9] L. A. Th. Holscher, Beschreibung des vormaligen Bisthums Minden. Z. f. vaterl. Gesch. und Altertumskunde 35 (1877) 2. Abt. S. 12.

[10] A. a. O. Der Dom war nicht vollständig zerstört worden. Der Catalogus episcoporum Mindensium des Hermann von Lerbeck (Kl. Löffler, Mindener Geschichtsquellen 1, Münster 1917, 47) sagt: reconciliata et denuo dedicata est. — Über die Bedeutung von Oratorium vgl. G. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrh.: U. Stutz, Kirchenrechtliche Abh. 68, Stuttgart 1910, 19—24.

klerikers oder Kanonikers am Dom als im Munde eines Mönches, für den der Abt als „domnus noster" das Nächstgegebene ist.

Wir haben wichtigere Gründe. Der neue Dom wird der Dreifaltigkeit, der Muttergottes und Allen Heiligen geweiht. Unser erster Altar trägt die Namen der hl. Dreifaltigkeit, der Muttergottes und Aller Heiligen[11]. Sollte es nicht der vorläufige Hochaltar der neuen Kirche sein? Der frühere Dom hatte unter seinen Patronen den hl. Laurentius; Laurentius gehört zu den Heiligen, denen der erste Altar geweiht ist. Ferner findet sich unter den Altarstiftungen des späteren Domes eine ganze Anzahl Namen wieder, die uns aus dem Bericht bekannt sind, darunter auch einige keineswegs in allen Kirchen gebräuchliche. Nach Holscher[12] gab es einen Altar Sanctissimae Trinitatis, S. Crucis, B. V. Mariae, S. Michaelis, S. Hieronymi, S. Timothei, S. Laurentii, S. Nicolai; von ihnen sind Hieronymus und Timotheus nicht in jeder Kirche zu treffen. Das sind aber alles Namen, denen unsere Altäre geweiht waren und deren Reliquien in ihnen aufbewahrt wurden. Nichts ist natürlicher, als daß solche Heilige, von denen Reliquien vorhanden waren, in späterer Zeit einen eigenen Altar erhielten. Wir wissen endlich, daß in der Kirche, der die Bücher gehörten, ein Altar des hl. Martin war; der zweite neugeweihte Altar barg Reliquien dieses Heiligen. Diese Übereinstimmung ist so groß, daß wir unter Berücksichtigung aller übrigen Anhaltspunkte mit größter Wahrscheinlichkeit sagen dürfen: Die Oratorien und Altäre, von deren Konsekration hier die Rede ist, gehörten zum Mindener Dom.

Dann sind aber auch die Aufzeichnungen in einer Hs gemacht, die nähere Beziehungen zum Dom hatte, also in einer Hs der Dombibliothek. Daß es sich gerade um eine Kathedralbibliothek, nicht um eine Klosterbibliothek handelt, wird durch den Inhalt des Verzeichnisses bestätigt. Es sind fast ausnahmslos Bücher, wie sie in den Domschulen verwertet wurden; in den älteren Klosterbibliotheken waren vor allem Hl. Schrift und Patristik vertreten.

Unser Ergebnis ist also: Die Orosius-Hs nebst dem zugehörigen Bücherverzeichnis war bald nach der Mitte des 11. Jahrhunderts Eigentum des Mindener Domes. Wie sie später an Johannes von Wachenheim gekommen ist, bleibt unbekannt. Es wird uns aber weniger wundern, wenn wir hören, daß eine fast gleichzeitige Hs des Paderborner Domes Cod. Vat. Pal. 482 zuerst in die Zisterzienserbibliothek Schönau und dann in die Palatina wanderte[13].

Noch ein Wort über den Stifter und die Schreibheimat der geschenkten Bücher. Hi sunt libri quos Bernardus proprio sumptu conscribi fecit. Dieser Bernardus, der so großmütig auf eigene Kosten die Bücher schreiben ließ, war jedenfalls ein vermögender Mann; das Schreiben so vieler Bücher erforderte

[11] Es werden genannt die hl. Dreifaltigkeit, die Muttergottes. Der Schluß ist unvollständig: et omni. Die natürlichste Ergänzung ist omnium sanctorum, vielleicht auch omnium martyrum. Da es ein Unsinn wäre zu sagen, der Altar enthielte die Reliquien aller Heiligen oder auch aller Martyrer, so muß das letzte Glied mit den ersten Gliedern „in honore" verbunden werden.

[12] A. a. O. 13.

[13] Vgl. Schol 15 (1940) 534—35.

große Auslagen. Da er eine so bedeutende Stiftung wissenschaftlicher Art für den Dom machte, so stand er ihm jedenfalls sehr nahe, war ein Kleriker am Dom. Darauf deutet auch das einfache Bernardus ohne jeden Zusatz im Verzeichnis. Ein Bischof dieses Namens kommt nicht in Betracht. Es gab aber 1025 einen Domdechanten namens Bernhard; der nächst bekannte Inhaber dieses Amtes ist Iko (1073)[14]. Man müßte annehmen, daß Bernhard bis etwa 1050 gelebt hätte, was durchaus möglich ist. Für einen Domdechanten, dem im Gegensatz zum Dompropst die Leitung der geistlichen Angelegenheiten oblag, wäre eine solche Stiftung durchaus verständlich. Mehr läßt sich nicht sagen. Viel geringere Wahrscheinlichkeit spricht für einen Bernhard, der 1075 Propst am Martinisstift war[15].

Betreffs der Schriftheimat der Bücher ist jedenfalls die nächstliegende Annahme, daß es Minden selbst ist. Allerdings bleibt die Möglichkeit, daß einige oder mehrere Bücher auswärts auf Kosten Bernhards geschrieben wurden. Nun hat K. Christ[16] noch in neuester Zeit daran erinnert, daß Bischof Sigebert (1022 bis 1036) ein Scriptorium ins Leben rief nach St. Galler Vorbild. 10 Hss dieses Scriptorium sind noch heute in der Preußischen Staatsbibliothek. Christ glaubt, es sei mit dem Tode des Bischofs eingegangen. Aber setzt nicht eine so umfangreiche Schreibtätigkeit, wie in unserem Fall, wo es sich um 34 Bücher in 56 Teilen handelt, ein Scriptorium voraus? Wir dürfen deshalb vielleicht annehmen, daß die von Sigebert angeregte Schreibtätigkeit noch einige Jahrzehnte nach seinem Tode fortdauert. Von Interesse wäre ein Vergleich der Berliner Hss mit unserem Orosius, der allerdings keine Pracht-, sondern Schulhandschrift ist.

### 4. Inhalt und Bedeutung des Verzeichnisses.

Für die Bewertung des Verzeichnisses sind zwei Umstände wichtig. Einmal handelt es sich ausnahmslos um neu geschriebene Werke. Bei anderen Bibliotheksverzeichnissen ist der Schluß auf den Bildungsstand des Stiftes oder Klosters viel leichter dem Irrtum unterworfen. Die Bücher stammen häufig aus ganz verschiedenen Zeiten, manche mögen zufällig in die Bibliothek geraten sein. Die Bücher unseres Verzeichnisses sind sämtlich zur selben Zeit neugeschrieben. Ihr Inhalt wurde demnach bald nach 1050 in Minden als nützlich und Interesse weckend betrachtet. Zweitens sind abgesehen von wenigen Ausnahmen alle Bücher unmittelbare Hilfsmittel für den Unterricht in den profanen Fächern; sie geben deshalb Einblick in den Lehrbetrieb der Mindener Domschule.

Wenden wir uns den einzelnen Gegenständen zu. Vom *Trivium* ist neben der Dialektik die Grammatik gut vertreten. Die klassischen Auktoren Priscian und Donat sind vor-

[14] Holscher 81
[15] A. a. O. 9.
[16] Geschichte der Bibliotheken im Mittelalter 206.

handen. Priscian gehören die Nummern 25, 26 und 28. Unter 28 Regulae Prisciani, die mit den Dichtern zusammengehen, dürfen wir sehr wahrscheinlich die Partitiones duodecim versuum Aeneidos principalium oder vielleicht auch De metris fabularum verstehen. Ob bei Donat die ars minor oder maior oder beide Werke gemeint sind, läßt sich nicht entscheiden. Für die *Rhetorik* haben wir nur 24 Ciceros De inventione. Dagegen zeigt die verhältnismäßig große Zahl lateinischer Klassiker, daß die Sachsen begierig die guten Traditionen der karolingischen Renaissance aufgenommen haben. Die Prosaiker sind vertreten durch Sallust (35—36) und Cicero (24), die Dichter durch Ovid (29—31), Virgil (32), Lucan (33), Terenz (35—36), Juvenal (46—47) und die späteren durch Arator (37) mit dem Gedicht über die Actus Apostolorum und Arianus (38) mit seinen beliebten Fabulae. Da auch die Metrik Priscians nicht fehlte, so sieht man, daß auch in Minden das Versemachen Gegenstand der Schulübung war.

Besondere Beachtung verdient die *Dialektik*. Ihre ungemein reichhaltige Literatur verrät, daß auch in Deutschland eine neue Zeit sich vorbereitet. Wir haben zunächst die gesamte Logica vetus: Isagoge, Kategorien und Perihermeneias (1—3), dazu die Topik Ciceros (4); weiterhin die selbständigen logischen Schriften des Boethius (5—8, 12 bis 13, 15) und seine Kommentare zur Isagoge (9), zu den Kategorien (10) und zur Topik Ciceros (11). Es ist also hier das gesamte logische Schrifttum des Boethius, dessen Studium eine bedeutende geistige Anstrengung voraussetzt, in einer Bibliothek vereinigt. Die Excerpta et quaestiones de dialectica (14), die Utiles quaestiones dialecticae (18), die Regulae syllogismorum und die Textus dialectici (23), die jedenfalls Schulschriften neueren Datums sind, offenbaren, daß die Dialektik auch praktisch geübt wurde und damit das Instrument wissenschaftlicher Tätigkeit geschaffen war.

Von den Fächern des Quadrivium fehlt nur die *Geometrie*. An *arithmetischen* Lehrbüchern haben wir die Arithmetica des Boethius (48), die Regulae abaci (21) — es ist wahrscheinlich die Schrift Gerberts von Aurillac verstanden —, und zweimal die Regulae minutiarum (16, 22)[17]. Die *Musik* ist durch die Musica des Boethius (49) und eine Mensuratio monocordi (20) vertreten. Zur *Astronomie* stehen in Beziehung die Duo Helperici cum regulis Bedae d. h. der

[17] Vermutlich sind Regeln der Subtraktion gemeint.

Computus des Mönches Helperic von Auxerre und eine Schrift Bedas. Ob dies der Liber de temporibus oder ein Auszug aus dem Liber de ratione temporum, etwa das unter Bedas Namen bei Migne[18] gedruckte Werkchen De ratione computi ist, läßt sich vielleicht bestimmen, falls irgendwo noch eine Hs mit den regulae Bedae existiert. Die weite Verbreitung der Schriften Helperiks und Bedas zeigt, wie sehr schon aus praktischen Gründen das Mittelalter an der Zeitrechnung interessiert war. Die Descriptio astrolabii ist vielleicht der Schrift des Hermannus Contractus De utilitatibus astrolabii entnommen[19]. Rätselhaft sind mir die *Quaestiones Lantfranci* (17). An die Chirurgia Lanfranci kann man nicht denken, da dieser Arzt erst im 13. Jahrh. lebte. Ebenso dürften die Casus Lanfranci im Liber Papiensis[20] ausgeschlossen sein, da diese meines Wissens nirgends getrennt vorkommen und unter den Büchern sonst kein juridisches Werk ist. Weil die Schrift mitten unter den dialektischen Werken steht, so wird sie wohl dialektischen Inhalts gewesen sein. Lanfrank von Pavia-Canterbury scheint in jungen Jahren Dialektik gelehrt zu haben[21]. Es ist möglich, daß die Quästionen eine Frucht dieses Unterrichtes sind; mehr läßt sich nicht sagen[22]. Für die *allgemeine Bildung* ist gesorgt durch Martians Abriß der freien Künste De nuptiis Mercurii et Philologiae (40), durch die Weltchronik des Orosius (41), der einzigen bis heute bekannten Hs des Verzeichnisses, und durch die Institutionen des Cassiodor (42), falls nicht die Historia tripartita gemeint ist. Wegen der Nähe des Orosius kann man an sie denken. Daß Cassiodor und nicht Rabanus Maurus vertreten ist, deutet wieder auf den in erster Linie profanen Charakter der Bibliothek hin. Die letzten Nummern: zwei Meßbücher (50—51), je ein Buch für die Orationen des Offiziums (52), für die Meßgesänge (53) und die Sequenzen (54) und endlich ein Legendar mit den Leidensgeschichten der Apostel und ein Psalterium sind mit Ausnahme der vorletzten unmittelbar

[18] PL 90, 579—600.

[19] PL 143, 389—412.

[20] MG Leges IV 402—4; 566.

[21] Vita auctore Milone PL 150, 29—30. Vgl. auch A. J. Macdonald, Lanfranc, Oxford 1926, 5, der sich auf Cod. 96 Evreux beruft.

[22] Wie das Beispiel des Maurilius, der Bischof von Rouen (1051—1076) und Freund des Lanfrank war, vermuten läßt, bestanden Verbindungen zwischen Westfrancien und dem Sachsenland. Maurilius war in jüngeren Jahren Domscholaster in Halberstadt. PL 143, 1578 nach Mabillon ASS Bened. saec. 6 p. 2, 222 und den Gesta archiepiscoporum Rotomagensium PL 147, 278.

für den *Gottesdienst* bestimmt und stehen in keinem inneren Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verzeichnis.

Überblicken wir das Ganze, so dürfen wir sagen: Die Mindener Domschule sollte wenigstens nach den Absichten des Gebers Bernhard in den profanen Wissenschaften, zumal in der Dialektik einen für das 11. Jahrhundert sehr hohen Bildungsstand erreichen. Die Tatsache einer so reichen Schenkung legt für die Freigebigkeit und noch mehr für das wissenschaftliche Interesse Bernhards ein glänzendes Zeugnis ab. Er muß eine gute Ausbildung genossen haben; das zeigt die Auswahl. Vielleicht war er selbst in jüngeren Jahren Domscholaster oder er hatte auch einen Berater, der ihn zur rechten Verwendung seines bedeutenden Vermögens veranlaßte. Jedenfalls bestand in Minden ein Bedürfnis für solche Literatur. Und wo ein Bedürfnis ist, da wird schon ein Träger dieses Bedürfnisses vorausgesetzt d. h. in unserem Falle eine blühende oder doch aufblühende Domschule mit sich erweiterndem Horizont.

* * *

Unser Verzeichnis gewinnt noch an Bedeutung, wenn wir es mit anderen Zeugnissen der gleichen Zeit und des gleichen oder eines benachbarten Kulturkreises in Verbindung setzen. Für die nahe Bischofstadt Paderborn haben wir als Zeugnis nicht nur die Vaterunsererklärung des Kanonikus Dietrich[23], die durchaus dialektisch-scholastischen Geist atmet, sondern vor allem die beredte Schilderung der Vita Meinwerci. Der Verfasser sagt über die Domschule zur Zeit Bischof Imads (1051—1076):

Claruit hoc ⟨studium⟩ sub ipsius ⟨Meinwerci⟩ sororio Imado episcopo, — sub quo in Patherbrunnensi ecclesia — publica floruerunt studia, — quando ibi musici fuerunt et dialectici, — enituerunt rhetorici clarique grammatici; — quando magistri artium exercebant trivium, — quibus omne studium erat circa quadrivium; — ubi mathematici claruerunt et astronomici, — habebantur phisici atque geometrici; — viguit Oratius magnus et Virgilius, Crispus atque Salustius et urbanus Statius, — ludusque fuit omnibus insudare versibus — et dictaminibus iocundisque cantibus. Quorum in scriptura et pictura iugis instantia — claret multipliciter hodierna experientia, — dum studium nobilium clericorum — usu perpenditur utilium librorum[24].

Diese Erzählung beweist, daß in Paderborn der gleiche Studieneifer und das gleiche Studienprogramm herrschte wie im benachbarten Minden. Das ganze Trivium und Quadrivium kommt zur Geltung. Ja, hier werden auch Physik

[23] Vgl. Schol 15 (1940) 544—551.
[24] MG Scr. 11, 140.

d. h. Naturkunde wohl einschließlich der Medizin und Geometrie genannt. Die Poesie ist eigener Lehrgegenstand, wie es die Poeten im Mindener Verzeichnis vermuten ließen. Daneben steht die Ars dictaminis. Für den Domchor sorgt die Übung in den cantus iocundi. Wie Minden, so hatte auch Paderborn sein Scriptorium, in dem Bücher abgeschrieben und kunstvolle Miniaturen gefertigt wurden.

Auch für das benachbarte Hildesheim haben wir zwei Zeugnisse aus derselben Zeit. Der Schwabe *Benno,* ein Schüler des Hermannus Contractus, der 1068 Nachfolger Bennos I. auf dem Osnabrücker Bischofsstuhl wurde[25], kam unter Bischof Azelin (1044—1054) vor 1050 nach Hildesheim als Domscholaster und wirkte dort wahrscheinlich bis zum Jahre 1052, in welchem Jahre er Dompropst wurde[26]. Abt Norbert von Iburg beschreibt sein Wirken in Hildesheim mit folgenden Worten:

Venerabilis eiusdem loci ‹Goslaviae› Ezelinus episcopus magnisque promissionibus secum abductum in ecclesia sua Hildesheim scolarium constituit esse magistrum. Satis autem abundeque provisa sibi necessariorum copia, ut liberum in studendo animum securus et vacans habere potuisset, iuxta quod ad tales per poetam canitur: Pectora nostra duas non admittentia curas, multo tempore omni exteriori occupatione reddidit expeditum. Cum igitur eatenus ecclesiae illius clerici rusticano quodam more educati, pene sine literis ac idiotae fuissent, tantum sunt huius diligentia et continuo labore consecuti studendi amorem, ut penitus illa regione nil simile reperiretur in studiis. Egregius enim exinde ibi clerus adolescere coepit cum claustralis honestate disciplinae, tum literarum scientiam ardore discendi. Primus itaque loci illius illustrator et velut novus ecclesiastici ordinis auctor iure est habitus[27].

Wie nach Christ in Minden St. Galler Einfluß lebendig war, so hier in Hildesheim Reichenauer und Straßburger Bildung[28].

---

[25] Daß die Beziehungen zwischen Minden und Osnabrück recht enge waren, zeigt nicht nur die Einladung Bennos I. zur Altarweihe 1064, sondern auch die Tatsache, daß Benno II. am 1. Februar 1069 im Dom zu Köln durch den Metropoliten Anno von Köln und die Bischöfe Friedrich von Münster und Eilbert von Minden die Bischofsweihe empfing. Vita Bennonis II ed. H. Bresslau, Hannover 1902, 14.

[26] H. Bresslau, Die echte und die interpolierte Vita Bennonis secundi episcopi Osnabrugensis: Neues Archiv 28 (1903) 121 f.

[27] Vita Bennonis II c. 5, ed. Bresslau 5—6. Übrigens hatte schon Bernward (993—1002) eine reiche Bibliothek „tam divinorum quam philosophicorum codicum" erworben. Vita S. Bernwardi c. 5, MG Scr. 4, 760.

[28] Benno hatte außer in Reichenau in Straßburg sein Wissen erworben. Vita c. 3, 4.

Noch ein anderer schwäbischer Lehrer, der in Sachsen geborene, aber in Konstanz wirkende *Bernhard* hat gelehrte Bildung nach Hildesheim gebracht. In der 1076 verfaßten, an seinen Lehrer Adalbert gerichteten Schrift De damnatione scismaticorum sagt Bernhard von der Hildesheimer Kirche: apud sacrosanctam Hildensheimensem ecclesiam, cui ego indignissimus nunc servio, si non fructuose, tamen devote, si non utiliter, tamen fideliter, si non ut debeo, tamen ut potero[29]. Nach F. Thaner[30], der sich auf den Herausgeber der Werke Bernolds von Konstanz, Ussermann, stützt, siedelte Bernhard wohl vor 1069 von Konstanz nach Hildesheim über. Falls er nicht selbst auch in Hildesheim Domscholaster war, so besaß er bei seiner hohen Bildung und seiner Vergangenheit jedenfalls großen Einfluß auf die Domschule. Für die umfassende Gelehrsamkeit und seine ausgeprägte Stilkunst legen die beiden erhaltenen Schriften De damnatione scismaticorum[31] und der Liber canonum contra Heinricum quartum[32] mit ihrem Reichtum an theologischen und kanonistischen Zitaten, ihren Parallelismen, Reimschlüssen und anderem Beiwerk beredtes Zeugnis ab. Adalbert und Bernold von Konstanz beginnen ihr Antwortschreiben: Domino ac reverentissimo sacerdoti Bernardo non iam nugacem liram Horatii, sed misticam cytharam David fructuosius sibi et suis auditoribus amplexanti[33]. Danach scheint es, als hätte Bernhard damals statt der Poetik und den Freien Künsten die Hl. Schrift erklärt und Theologie gelehrt. Die Anspielung auf Horaz und die Tatsache, daß der hochgebildete Bernold Schüler Bernhards war, verraten ebenfalls ein vollgerütteltes Maß von Wissen.

Auch in Osnabrück blühte die Domschule; das dürfen wir nach zwei indirekten Zeugnissen wenigstens vermuten. Schon die Tatsache, daß Benno II., der ehemalige Domscholaster und Reorganisator der Domschule von Hildesheim, zwei Jahrzehnte hindurch (1068—1088) den Osnabrücker Stuhl einnahm, legt nahe, daß er für seine Domschule eifrig sorgte. Aus etwas späterer Zeit, um 1118, berichtet „T., Osniburgensis ecclesiae puerorum institutor qualiscunque", bei Übersendung seiner Auszüge aus Widos Liber de controversia inter Hildebrandum et Heinricum im-

[29] MG, Lib. de lite 2, 44.
[30] A. a. O. 27.
[31] Lib. de lite 2, 26—47.
[32] Lib. de lite 1, 471—516.
[33] Lib. de lite 2, 47.

peratorem[34], er habe die Dombibliothek nach Schriften durchsucht, die zur Beleuchtung des Streites zwischen „sacerdotium et regnum" beitragen könnten. Von Schriften, die vorhanden waren, nennt er die „decreta" und die „gesta" der Päpste und Könige[35], was eine juridische und geschichtliche Bibliothek voraussetzt. Daß der Domscholaster selbst ein Werkchen über den Gegenstand schreiben wollte, deutet auf einen guten Bildungsstand hin. Er findet dann schließlich im Bücherschrank des von Benno II. gegründeten Klosters in Iburg die Schrift Widos, aus der er Auszüge mitteilt[36]. Wido war vor seiner Erhebung zum Bischof von Osnabrück (1093—1101) Propst daselbst[37]. Sein Traktat verrät nun eine so ausgebreitete geschichtliche und patristische Kenntnis[38] und ist in so gutem Stil geschrieben, daß wir wohl mit Recht in ihm den ehemaligen gelehrten Domscholaster sehen dürfen.

Über die Domschule und die Dombibliothek von Münster in jenen Tagen fehlen uns meines Wissens leider alle Nachrichten. Die alte Dombibliothek ist schon 1527 durch einen Brand völlig vernichtet. Nur können wir annehmen, daß Bischof Friedrich (1064—1084), der zusammen mit Imad von Paderborn in der dortigen Domschule gebildet war[39], später Dompropst in Magdeburg und zeitweise königlicher Kanzler wurde[40], dem Zuge der Zeit folgend für seine Domschule eifrig sorgte. Aus all diesen Zeugnissen leuchtet hervor, daß nach der Mitte des 11. Jahrh. im westlichen Sachsenland die Domschulen in schönster Blüte standen. In ihnen wurden nicht nur Theologie gelehrt, sondern auch die freien Künste. So war es dem angehenden Klerus, aber auch lernbegierigen Laien ermöglicht, sich eine gute und nach den Maßstäben der Zeit auch umfassende Bildung zu erwerben, die indirekt dem ganzen Volke zugute kam.

Es wäre nun eine lohnende Aufgabe, auf Grund unserer und ähnlicher Bücherverzeichnisse den *Kulturbeziehungen*

[34] Lib. de lite 1, 461—470.

[35] A. a. O. 462: Evolutis quotquot sunt armarii nostri voluminibus. ... si quomodo per sententiam aliquam vel exemplum repertum in decretis gestisve pontificum vel regum meae dubitationem ignorantiae consolari possem.

[36] A. a. O.

[37] H. A. Erhard, Regesta historiae Westfaliae 1, Münster 1847, 206 n. 1252. Die Urkunde ist vom 17. Juli 1090.

[38] Vgl. die Stellennachweise Heinemanns in der Ausgabe.

[39] MG Scr. 11, 140.

[40] Vgl. Erhard a. a. O. 186, n. 1095.

*zwischen dem Sachsenland und anderen Teilen des Reiches* nachzugehen. Leider fließen die Quellen spärlich. Der Verzeichnisse, die einigen Aufschluß geben, sind wenige, so daß wir einstweilen über mehr oder minder begründete Vermutungen nicht hinauskommen. Wir dürfen aber wohl sagen: Wenn wir in Kloster- oder Domschulen gleiche oder sehr ähnliche Bücherverzeichnisse finden, dann wehte in ihnen der gleiche Geist, dann bestanden zwischen ihnen — mittelbar oder unmittelbar — enge Beziehungen. Solche waren bei dem Wandern der Scholaster und Scholaren, für das schon unser eng begrenztes Thema einige Beispiele bot, sehr leicht herzustellen. Ein nicht zu unterschätzender Faktor war gewiß auch der beständige Aufenthaltswechsel des kaiserlichen Hofes, zu dem stets eine Zahl hochgebildeter Kapläne gehörte.

Unter den von G. Becker[41] und von P. Ruf[42] veröffentlichten Verzeichnissen mittelalterlicher Bibliotheken des ausgehenden 10. und des 11. Jahrh. kommen folgende für uns besonders in Betracht: Regensburg St. Emmeram[43], Bamberg Dom[44] und Michelsberg[45], Tegernsee[46], Lorsch[47], Toul St. Aper[48] und eine unbekannte, wahrscheinlich lothringische Bibliothek[49]. Das Bücherverzeichnis von Hamersleben, das nach Becker dem 11. Jahrh. angehören sollte, berücksichtige ich trotz manchen Ähnlichkeiten hier nicht, da Hamersleben erst 1112 gegründet wurde und zudem Glossae Giselberti (wahrscheinlich Abaelardi) in librum Porphyrii qui sic incipit: Ingredientibus logicam in ihr verzeichnet sind. Da Minden im Mittelpunkt der Untersuchung steht, so führe ich aus den Katalogen nur das Gleichartige auf.

Bischof Egilbert (1055—1080), zu dessen Zeit unser Verzeichnis entstanden ist, war Bamberger Domschola-

[41] G. Becker, Catalogi Bibliothecarum antiqui, Bonn 1885.
[42] Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. III 3: P. Ruf, Bistum Bamberg, München 1939.
[43] Becker n. 42, 127—29, an. 975—1000; n. 44, 130—31, an. 994.
[44] Ruf, n. 82, 340, c. 1000; n. 83, 340, c. 1100.
[45] A. a. O. n. 90, 359—60, an. 1112—23.
[46] Becker n. 57, 142—43, saec. 11.
[47] A. a. O. n. 37, 109—11, saec. 10.
[48] A. a. O. n. 68, 152—54, vor 1084. — Der im Verzeichnis genannte Abt Wido kann wohl nur Widricus III. sein, der nach der Gallia christiana 13, 1077 von 1061 bis 1079 als Wido oder als Widricus in den Urkunden genannt wird. Nach den dort angeführten Notizen des Johannes de Bajona ist der magnae litterarum scientiae et simplicitatis vir Pfingsten 1083 gestorben.
[49] A. a. O. n. 45. — Das Verzeichnis steht in Cod. 433 der Berner Stadtbibl. Wie ein großer Teil der älteren Berner-Hss dürfte auch diese aus einem Metzer Kloster stammen.

ster und Bayer von Geburt[50]. In Bamberg oder in Bayerns Hauptstadt Regensburg dürfen wir vielleicht die Vorlagen oder doch das Vorbild der Sammlung suchen. Ein Katalog der Bamberger Dombibliothek jener Zeit ist leider nicht überliefert. Aber unter den Büchern, die Otto III. aus Piacenza mitbrachte[51], finden sich 2 Orosius und der kleinere Kommentar des Boethius zur Isagoge, unter jenen, die um 1100 dem Magister G. übergeben wurden[52], 2 Prisciane und 3 Virgile. Die Bücher, die unter Abt Wolfram I. (1112 bis 1123) Burkhard als Bibliothekar im Kloster auf dem Michelsberg feststellte[53], haben wahrscheinlich ihre Vorlagen in der Dombibliothek. Für uns kommen in Betracht ein Cassiodor De anima, Rhaban De computo und ein anderes Buch De computo, ferner die Musik des Boethius, seine Arithmetik, Porphyrius und der Kommentar des Boethius, ein anderer Kommentar zur Isagoge, die Rhetorik und Topik Ciceros, Virgil, Sallust, ein Auszug aus Priscian, eine Inhaltsangabe (argumentum) zu Donat, zu Porphyrius, zu den Kategorien, zu Perihermeneias und zur Topik, die Prädikamente, Priscian zu den Versen des Virgil, 2 Arator. Durch Frutolf[54] kommen hinzu Priscian De accentibus, der Computus Hermanni (Augiensis) et mensura astrolabii. In Bamberg war also um 1100 und sehr wahrscheinlich schon vorher der Unterricht in Grammatik, Rhetorik, Mathematik und Dialektik der gleiche wie in Minden.

Egilbert war Bayer[55]; er hatte also seine erste Ausbildung wohl in Regensburg oder in einem bayerischen Kloster erhalten. Über den Unterricht im Bayern jener Zeit sind wir durch Otloh von St. Emmeram und durch die Kataloge desselben Klosters und von Tegernsee unterrichtet. Otloh, der keineswegs ein absoluter Gegner der Dialektik

[50] Hermann von Lerbeck, Catalogus episcoporum Mindensium (Kl. Löffler, Mindener Geschichtsquellen 1, Münster 1917, 46): Decimus septimus episcopus Engelbertus Babenbergensis canonicus. Nach L. a. a. O. war er Domscholaster und noch Lehrer Annos gewesen, der also in Paderborn und Bamberg studiert hätte.

[51] Ruf n. 82, 340.

[52] A. a. O. n. 83, 340. Hezel, später Bischof von Hildesheim (1044—54) erbittet in Goslar von Bischof Suitger (1040—47) die Übersendung eines Terenz und schreibt, Benno (der spätere Osnabrücker Bischof) habe ihm gesagt, das nach Bamberg gesandte Exemplar der Verrinen sei wegen der fremden (insularen?) Schrift zu schwierig; Hezel will deshalb ein „humanius exemplar" besorgen. Ruf 322.

[53] A. a. O. n. 90, 359.

[54] A. a. O. 360.

[55] Holscher 75.

und der klassischen Bildung war, der ihr aber nicht den ersten Platz einräumen wollte, erzählt, daß in der Schule die Fabeln des Arian zur Anfangslektüre gehörten[56]; er berichtet, mit welcher Begeisterung er sich in Lukan versenkt habe[57]; er nennt den Unterricht im Porphyrius[58], Aristoteles und in der Rhetorik Ciceros[59], er setzt voraus, daß auch die theologischen Schriften des Boethius gelesen wurden und die Dialektik sich höchster Achtung erfreute[60]. Die genannten Auktoren kommen sämtlich im Mindener Verzeichnis vor. Sein Bericht über die umfassende eigene Schreibtätigkeit, deren Erzeugnisse Tegernsee, Würzburg (?), St. Emmeram, Fulda, Hersfeld, Amorbach, Lorsch, Ebersberg, einem Kloster in Böhmen, Passau und noch anderen Orten zugute kamen, gewährt uns einen Einblick in die lebhaften geistigen Interessen im Deutschland jener Tage[61]. Man ging oft so voran, daß man Bücher der eigenen Bibliothek, die in einer anderen fehlten, abschreiben ließ und dafür Abschriften von Büchern, die am Ort nicht vorhanden waren, eintauschte. Es ist leicht möglich, daß auf diese Weise oder durch Entleihung der Vorlagen aus bekannten Stiften und Klöstern manche Bücher unseres Verzeichnisses entstanden.

Zwei Kataloge von St. Emmeram, der eine zwischen 975 und 1000 geschrieben, der andere 994, im Todesjahr des hl. Wolfgang, des ehemaligen Trierer Domscholasters und eifrigen Förderers jeglicher Bildung, kommen für unsere vorliegende Untersuchung in Betracht. Im ersten[62] finden wir neben Cassiodors De anima und Institutiones (?) die Musica des Boethius, Priscian De 12 Versibus und 2 Ariani, im letzteren[63] den größten Teil unserer Mindener

[56] Liber Provenbiorum Prol., PL 146, 301. Otloh will nur, daß man in seinen Proverbia beginne, damit die Schüler später die „saeculares litteras arti grammaticae congruas" um so sicherer lernten. Die Lesung der Proverbia des Seneca hat ihn zur Verfassung seiner Schrift angeregt.

[57] De doctrina spirituali c. 14, PL 146, 279. Lib. visionum. Vis. 3, PL 146, 348. Auch hier bedauert er nur das Übermaß.

[58] A. a. O. c. 13, PL 146, 275—76.

[59] A. a. O. c. 14, 279.

[60] Dialogus de tribus quaestionibus. Prol., PL 146, 59—62. Maior enim cura mihi est legendo vel scribendo sequi sanctorum dicta quam Platonis vel Aristotelis ipsiusque etiam Boetii dogmata. — Wie sehr Otloh von der klassisch-grammatikalischen Bildung beeinflußt ist, zeigt sein Unternehmen, die alte Vita des hl. Wolfgang in eine bessere stilistische Form umzugießen. Vgl. Vita S. Wolfkangi. Prol., PL 146, 392—93.

[61] Lib. de tentationibus p. 2, PL 146, 57—58.

[62] Becker n. 42 127.

[63] A. a. O. n. 44, 130—31.

Bibliothek: Arator, Donat, Virgil, Boethius' Kommentare zur Isagoge, zu Perihermenias, zur Topik Ciceros, seine Arithmetik, Orosius, Priscian, Beda De temporibus, die Logica vetus des Aristoteles, Ciceros Rhetorik, Marcian und eine Dialektik. Wir haben in einer Hs aus St. Emmeram (Clm 10292) auch einen Katalog des 11. Jahrh.[64], den C. Dümmler und W. Meyer meines Erachtens zu Unrecht für Bamberg in Anspruch nehmen wollten. Es kehren dieselben Bücher wieder, dazu noch wie in Minden Boethius Diffinitionum libri, seine Divisiones und seine Musik, Sallust und Kommentare zu Virgil, Terenz und Juvenal. So große Ähnlichkeit deutet beinahe auf unmittelbare Abhängigkeit. Jedenfalls zeigt sie, daß in Sachsen und Bayern das höhere Schulwesen auf gleicher Grundlage ruhte.

Auch Tegernsee[65] kann genannt werden. Hier begegnen uns von den Mindener Dichtern Virgil, Ovid, Arator; Boethius ist durch die Kommentare zur Topik Ciceros, durch die Libri differentiarum et divisionum und vielleicht durch die beiden Libri de syllogismis vertreten. Außerdem haben wir Donat und wie in Minden einen Liber de abaco et de minutis.

Wenden wir uns den Rheinlanden zu, so haben wir für unsere Zeit nur den etwas älteren, umfangreichen Lorscher Katalog (10. Jahrh.). Er ist weniger aufschlußreich, da er mehr den Stand der Karolingerzeit und der Klöster älteren Stiles offenbart. Es besteht ein überwältigender Reichtum an Väterliteratur, an Werken Priscians und Donats. Auch die Poeten sind gut vertreten, Juvenal, Arian, Virgil, Arator wie in Minden, ebenso Orosius für die Geschichte. Aber die Dialektik fehlt so gut wie vollständig. Sie hat wohl in den Klöstern älterer Tradition weniger Liebhaber gefunden.

Zuletzt werfen wir einen Blick auf das von Sachsen weit entfernte Lothringen, das aber gleichwohl Beziehungen zu Minden besaß. Die von Chordegang gestiftete Karolingerabtei Gorze besaß die Reliquien des hl. Gorgonius[66]. Der alte Mindener Dom war den hl. Petrus, Gorgonius, Laurentius und Alexander geweiht. Bischof Milo (c. 969—996) kam

[64] A. a. O. n. 63, 147—48. Vgl. E. Dümmler: Neues Archiv 5 (1879) 624—25. Der angeführte Grund, die Bücher des Verzeichnisses paßten nicht zu St. Emmeram, ist nicht stichhaltig, da fast die gleichen Bücher im Katalog von 994 enthalten sind.

[65] A. a. O. 57.

[66] Gallia christiana 13, 875.

persönlich nach Gorze, um die ihm von Abt Immo (seit 994) geschenkten Reliquien des hl. Gorgonius nach Sachsen mitzuführen. Als Gegengabe überreichte er dem Abt eine Passio des hl. Gorgonius, die in der Gorzer Bibliothek fehlte[67]. Sollte der Heilige nicht auch in späterer Zeit ein Band zwischen Minden und Lothringen geknüpft haben? Im 11. Jahrh. nun waren die Metzer Abteien St. Arnulph, Gorze und die Touler St. Aper durch ihren gemeinsamen Abt und Reformator, den großen Wilhelm von St. Bénigne in Dijon, eng miteinander verbunden[68]. Zeugen des geistigen Lebens in ihnen sind wohl der Berner Katalog und zumal jener von St. Aper. Letzterer ist um so wichtiger, weil er sicher den modernen Bücherbestand wiedergibt.

Im Berner Katalog[69] finden wir die Rhetorik Ciceros, Porphyrius, die Regulae astrolapsus, des Hermannus Contractus Liber de utilitatibus astrolapsus, Priscian, ein Corpus dialecticae, Virgil, Terenz, Sallust, Boethius (De consolatione philosophiae?), Juvenal, Persius, Prudentius cum Aratore, Arian, Donat, Boethius: Musica, In categorias und Super isagogas, den Liber Periermenias des Aristoteles, also einen sehr großen Teil des Mindener Bestandes an Grammatikern, Poeten und Dialektikern.

Endlich Toul S. Aper[70] zur Zeit Widos (vor 1083). Cassiodors Tripartita historia und Orosius sorgen für die Geschichte, Arator, Virgil, Ovid, Terenz, Juvenal, Avienus cum Esopio et Hincmaro et Waltario vertreten die Dichtung, ein Buch De astronomia, Gerberts De astrolapsu und De abaco und Boethius De arithmetica und De musica die Astronomie und Mathematik, Priscian in vielen Bänden und Donat die Grammatik, Cicero die Rhetorik. An Prosaikern haben wir neben Cicero Sallust. Besonders interessant ist das Verzeichnis der Dialektik. Nicht nur die ganze Logica vetus des Aristoteles nebst der Topik Ciceros sind vorhanden, sondern auch die Kommentare des Boethius zu allen diesen Schriften neben den selbständigen Schriften De divisione et diffinitione, De topicis differentiis, De categoricis et hypotheticis syllogismis, De trinitate. Hier finden wir auch Lanfrancus De dialectica, das wohl den Mindener Questiones Lantfranci entspricht. Martianus Capella darf natürlich nicht fehlen. Die Übereinstimmung mit dem gleichzeitigen Mindener Katalog könnte kaum größer sein.

[67] A. a. O. 887.
[68] A. a. O. 887; 902; 1076.
[69] Becker n. 45, 131—32.
[70] A. a. O. n. 68, 149—54.

Aus all diesen Zeugnissen dürfen wir schließen, daß *in Sachsen, Franken, Bayern und Lothringen der höhere Unterricht jener Zeit im wesentlichen gleich war.* Dieselben Fächer, dieselben Schulauktoren begegnen uns. Der Unterricht umfaßte Trivium, Quadrivium und Poesie, wobei dem Zuge der Zeit entsprechend Grammatik, Dialektik und Poesie den Löwenanteil erhielten. Von hier aus verstehen wir, daß das 11. und 12. Jahrh. im Gegensatz zur folgenden Zeit so viele gute Stilisten aufweist und daß im 12. Jahrh. die werdende Scholastik so mächtig sich regen konnte; in den Dom- und Klosterschulen des 11. Jahrh. wurde sie geboren und genährt. So hat uns der bescheidene Mindener Katalog über die Weserstadt und das Sachsenland hinaus in die weite Welt frühmittelalterlicher deutscher Kultur geführt. Gewiß ist unser Material sehr lückenhaft und verstreut; es reicht aber hin, um das Wehen lebendigen Strebens und Wissens zu spüren. Für die Sachsen ist dies um so bewundernswerter, als sie als letzter deutscher Stamm dem Christentum und griechisch-römischer Bildung sich erschlossen. Noch eine Beobachtung drängt sich selbst bei dieser wenig umfassenden Untersuchung auf. Die von den Kaisern jener Zeit ernannten Bischöfe, nicht selten Söhne des einfachen Volkes, waren großenteils geistig hochstehende Männer, oft ehemalige Domscholaster, die für die Ausbildung ihres Klerus aufs beste sorgten, vielleicht mehr als die später von den standesherrlichen Kapiteln gewählten hochadligen Bischöfe. Wollen wir die deutsche Kirche im 11. Jahrhundert gerecht beurteilen, so dürfen wir nicht nur an Simonie und Priesterehe denken, wir müssen unsere Augen auch auf die allüberall aufsteigenden Bestrebungen zur geistigen und sittlichen Hebung von Klerus und Volk richten, deren Widerschein uns aus den Schriften so mancher wackerer Gelehrten, Geschichtsschreiber, Kanonisten und Theologen, aus den zum Teil noch erhaltenen Schätzen der Dom- und Klosterbibliotheken, aus den Domsakristeien und nicht zuletzt von den romanischen Domen hell leuchtend entgegenstrahlt.

# Besprechungen.

Heinisch, P., Theologie des Alten Testamentes (Bonner AT, Ergänzungsband 1). gr. 8° (XVIII u. 383 S.) Bonn 1940, Hanstein. *M* 12.—; geb. *M* 14.50.

Eichrodt, W., Theologie des Alten Testaments, Bd. 3 „Gott und Mensch". gr. 8° (IV u. 191 S.) Leipzig 1939, Hinrichs. *M* 4.—; geb. *M* 5.—.

1. Der Aufbau einer Biblischen Theologie des AT ist immer eine sehr schwere Aufgabe. Es heißt ja, den theologischen und religiösen Lehrgehalt einer Literatur, deren Entstehung sich über anderthalb Jahrtausende verteilt, in eine Ordnung zu bringen, ohne diesem System Gedanken zu Grunde zu legen, die nur einer neuzeitlichen Dogmatik entstammen und der Vorstellungswelt des AT fremd sind. Heinisch hat zur Lösung dieser Schwierigkeit einen Mittelweg gewählt, der den Anforderungen einer Biblischen Theologie sicher weitestgehend gerecht wird. Er ordnet den Stoff in fünf Gruppen an: „Gott, die Schöpfung, Lebensführung, das Jenseits, die Erlösung". Dabei gehört es zur Eigenart dieser Biblischen Theologie, daß ihre Zielsetzungen außerordentlich weit gesteckt sind. Unter „Lebensführung" wird die ganze „Ethik des AT", Kult und kultisches Leben miteinbegriffen. Eine ähnliche Vollständigkeit, wie sie hier in der Gesamtanlage des Werkes erscheint, zeigt sich auch in der Ausführung der einzelnen Kapitel. Es ist eine sehr reichhaltige Theologie des AT. Keine der vielen kleinen Einzelfragen, die hier gestellt werden können, ist übergangen. Ermöglicht wurde dieser Reichtum des Inhaltes auf verhältnismäßig engem Raum durch eine sehr knappe, übrigens recht übersichtliche Form der Darstellung. Gelegentlich möchte man ja bedauern, daß diese gedrängte Kürze in der Gestaltung der Gedanken die Dinge wie in einer gar kühlen Distanz gesehen erscheinen läßt. Doch wird dieser Nachteil durch den sachlichen Wert des vielgestaltigen Inhaltes reichlich aufgewogen.

Es kann nicht Aufgabe dieser Besprechung sein, zu den zahllosen Einzelfragen, die in diesem Werk besprochen werden, ausführlich Stellung zu nehmen. Einige Bemerkungen mögen an dieser Stelle genügen, die Eigenart des vorliegenden Buches und seine Vorzüge zu kennzeichnen. Im ersten Teil folgt auf die Darlegungen über Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften (seine Einzigkeit, Heiligkeit, Liebe und Barmherzigkeit usw.) ein sehr eingehender Abschnitt über die „Vorbereitung auf das Trinitätsgeheimnis" (74 bis 99). „Dem fleischgewordenen Gottessohn war es vorbehalten, die Dreipersönlichkeit in der Einheit Gottes zu verkünden. ... Indes sollte das große Geheimnis des christlichen Glaubens im AT wenigstens eine *Vorbereitung* finden" (74). Eine solche liegt z. B. in dem eigenartigen Auftreten des „Engels Jahves" vor, der selbst Jahve ist und doch „Gesandter Jahves heißen kann" (77). In der Schöpfungslehre ist zu beachten, daß neben den vielen anderen Fragen, die hier von allen Biblischen Theologien gewöhnlich weitgehend erörtert werden, das Kapitel über die „Geistwesen", Engel und Dämonen, sehr gründlich gearbeitet ist (100—114). In dem folgenden Teil („Lebensführung") ist es theologisch sehr tief gesehen, daß der Bundesgedanke an den Anfang gestellt wird als die wesentliche Grundlage für das ganze Gottesverhältnis des Menschen und auch seine sittlichen Pflichten. Freilich wäre zu wün-

schen gewesen, daß diese theologische Ideenverbindung auf die Gestaltung der nachfolgenden Ausführungen noch stärkeren Einfluß ausgeübt hätte. Die Darlegung des „Jenseitsglaubens im AT" ist objektiv und glücklicherweise keineswegs so skeptisch zurückhaltend, wie es heute noch vielfach in der Literatur der Fall ist. Auch die positive Seite dieses Glaubens, „die Erwartung, nach dem Tode ewiges Glück zu genießen" (250), wie sie sich z. B. in Ps 16 und 73 äußert, wird überzeugend erklärt (250 f.).

Wohl der am besten gelungene Teil des Buches ist der letzte über die „Erlösung". „Das Gericht über die Völker, das Gericht über Israel, das neue Gottesreich, die Wiederherstellung Israels, die Bekehrung der Heidenwelt, die Herrlichkeit der messianischen Zeit, Person, Wirken und Leiden des Messias", das sind die Stufen, in denen sich der Aufbau dieser gewaltigen theologischen Vorstellungswelt vollzieht. Seinen Abschluß findet dieser Teil in einer theologischen Würdigung des Mysteriums der Erwählung und Verwerfung Israels (332 f.).

2. Mit dem 3. Band hat die große „Theologie des AT" von Eichrodt ihren Abschluß gefunden. Die beiden ersten Teile des Werkes wurden in dieser Zeitschrift schon besprochen (Schol 10 [1935] 409 f., 11 [1936] 293). Der letzte Band gliedert sich in fünf Hauptabschnitte: Individualismus und Kollektivismus im alttestamentlichen Gottesverhältnis, die Grundformen der persönlichen Gottesbeziehung, alttestamentliche Sittlichkeit, Sünde und Vergebung, Unsterblichkeit.

Wir haben an dieser Stelle nicht die Absicht, auf gewisse einzelne Grenzen in der Leistung des Buches hinzuweisen — das ist neben hoher Anerkennung schon in den eben genannten Besprechungen geschehen —, wir möchten vielmehr versuchen, an einigen der wichtigsten Kerngedanken zu veranschaulichen, welch reife und tiefe Theologie der Hl. Schrift hier geboten wird. Dem Kenner der alttestamentlichen Literatur der letzten Jahrzehnte wird daraus ohne weiteres klar, welch unvergleichlichen Fortschritt über das vorher Erreichte hinaus wir bei E. zu verzeichnen haben. — Bezüglich der *Furcht Gottes,* die vielen die am meisten bestimmende Haltung in der alttestamentlichen Religiosität zu sein scheint, gibt E. zu, daß „die innere Erschütterung durch das mysterium tremendum mit außerordentlicher Stärke hervortritt" (19). Aber er weist auch mit vollem Recht darauf hin, daß „die Zuversicht und das Vertrauen auf die Hilfe eben dieses Gottes als ebenso unentbehrliche Komponente der Gottesfurcht" hinzukomme (19 f.). Das Wesen der biblischen „Furcht des Herrn" beschreibt der Verf. dann ausgezeichnet mit den Worten: „Das religiöse Schreckgefühl trägt nicht den Fluchtcharakter, auch nicht den Charakter der sklavischen Angst, sondern enthält eine geheimnisvolle Anziehungskraft, die sich in Bewunderung, Gehorsam, Hingabe, Begeisterung umsetzt" (20).

Das heute so viel besprochene und oft stark entstellte Thema der *alttestamentlichen Sittlichkeit* behandelt E. mit großer Ausgeglichenheit des Urteils. Er hat den offenen Blick für fehlende Vollkommenheit der Gesetze und praktisches Versagen des Volkes, aber auch die echte Hochschätzung der übernatürlichen Kräfte, die die Menschheit trotz all ihrer Umwege und Irrwege langsam zu höheren Zielen führen wollte. „Es handelt sich bei dem Mißverhältnis zwischen dem Erbe der Vergangenheit und der neuen Bestimmung des Volkes nicht um einen abgeschlossenen Zustand der Verknö-

cherung, sondern um ein „Noch nicht", das den weiterführenden Kräften offen steht und in der Tat noch manche Veränderung erfahren hat" (49). — Einen besonders beachtenswerten Fortschritt stellt die Bewertung der alttestamentlichen *Sühnegedanken* dar. Das „Wesen der Vergebung" wird sehr treffend gekennzeichnet. Sie kommt nicht aus einer magischen Wirkkraft rein äußerer Blut- oder Wasserriten, sondern sie ist eine Begnadigung von seiten Gottes, auch da, wo sie sich äußerer Symbole und Zeichen bedient. E. nennt es „die Grundüberzeugung des Priestergesetzes", „daß alle Opferhandlungen aus der Einsetzung durch Gott selber ihre Legitimität empfangen und das ganze priesterliche Sühneinstitut demnach als die gnädige Stiftung des Bundesgottes zu werten ist" (120).

Solch tief theologischer und echt biblischer Entscheidungen stark kontroverser Fragen ließen sich noch manche anführen. Ich erinnere nur noch an die Beschreibung dessen, was der wahre Sinn des Kampfes der Propheten gegen den falschen Kult gewesen ist (51), und die meisterhafte Exegese von Ps 73 (72) und der hier enthaltenen Glaubensüberzeugung von einer unzerstörbaren Lebensgemeinschaft des Frommen mit Gott (163 f.). Mit den meisten dieser Themen würde man nur eine neue Bestätigung dafür geben, welch hervorragende Leistung biblisch theologischer Arbeit in diesem Werk aufgestellt wurde. G. E. Closen S. J.

Nilsson, M. P., Geschichte der griechischen Religion. 1. Band: Bis zur griechischen Weltherrschaft (Handbuch d. Altertumswiss. V/2, 1. Bd.). gr. 8° (XXIV u. 823 S., 52 Tafeln). München 1941, Beck. *M* 42.—; geb. *M* 45.—.

N. gehört zu den Erforschern des Altertums, die von Anfang ihrer wissenschaftlichen Laufbahn an ihr Hauptinteresse den Fragen der Religionsgeschichte zugewendet haben. Mit besonderer Hingabe hat er sich der griechischen Religion und hier vor allem den Ursprüngen und Frühstufen gewidmet. Der schwedische Gelehrte genießt bei den Fachgenossen aller Länder einen hohen Ruf wegen der Weite seines Gesichtskreises und wegen der Besonnenheit und Selbständigkeit seines Urteils. Das neue Werk dürfte die Summe eines großen Teils seiner Lebensarbeit darstellen. Das Buch übertrifft die einschlägigen Teile der (die Gesamtgeschichte der griechischen Religion umfassenden) beiden vor noch nicht langer Zeit erschienenen Werke von O. Kern und U. v. Wilamowitz, denen es sich im Übrigen verpflichtet bekennt, in nicht wenigen Stücken. Unmittelbar ist es bestimmt, für die nunmehr abgetrennte ältere Zeit des Griechentums die „griechische Mythologie und Religionsgeschichte" von O. Gruppe zu ersetzen. Bei einem Vergleich mit diesem Werk springt der Unterschied und zugleich der Fortschritt, den N. bietet, sofort in die Augen, zunächst auf dem Gebiet des Stofflichen. Abgesehen von der schon im Titel angedeuteten Aufteilung der Gesamtgeschichte der griechischen Religion auf mehrere selbständige Bände, von denen N.s Buch den ersten darstellt, ist die vielleicht bemerkenswerteste Neuerung diese: Die Darstellung der Götter- und Heldensage, die bei G. einen so breiten Raum einnimmt, fällt bei N. fort. Darin bringt sich eine wichtige grundsätzliche Erkenntnis zur Geltung: Die Göttermythen sind nur zu einem Teil religiös von Belang, und die Heldenmythen sind die dichterisch verklärte Erinnerung an die Geschichte der mykenischen Zeit.

Der durch die Neuerschließung der vorgriechischen Welt so sehr erweiterte gewaltige Stoff wird nach einer umfangreichen grundsätzlichen Einleitung in 5 Abschnitten bemeistert: die Grundlagen der griechischen Religion, die vorgeschichtliche Zeit, die Götter, die archaische Zeit, die hochklassische Zeit. Um zunächst die Eigenart des Mittelabschnitts über die Götter zu kennzeichnen, genügt der Hinweis, daß N. die von der Frankfurter Schule (besonders von W. F. Otto) befolgte intuitive Wesenserschließung der Götter als zu subjektiv ablehnt und sich streng an eine geschichtliche Nachzeichnung der Vorstellungen des antiken Menschen hält, sie aber in ihrem Werden verständlich zu machen sucht durch möglichsten Rückgriff auf die Anfänge, wobei seine einzig dastehende Kenntnis der altkretisch-mykenischen Beziehungen der griechischen Kulte ihm wunderbar zustatten kommt. Der anschließende Hauptabschnitt bringt die wichtigen Kapitel über die religiösen Hauptströmungen der vorklassischen Griechenwelt (ekstatisches Sehertum, Wirken einzelner Führergestalten), die Orakelstätte von Delphi und ihre kulturellen Ausstrahlungen, über die Mysterien samt Orphik und Pythagoreertum, um in eine Betrachtung der Stellungnahme des Staates zur Religion in archaischer Zeit und eine Übersicht über die erste Welle von Fremdkulten in Griechenland (wozu der Verf. neben denen der Großen Mutter mit Adonis auch den der Hekate [als einer Karierin] rechnet) einzumünden. Die Darstellung des Orphismus hält sich frei von der bei Wilamowitz zu beobachtenden Enge, die der Eleusinischen Mysterien von der bei O. Kern hervortretenden Idealisierung des angeblich dort verehrten Muttertums. Bezeichnend für die (in diesem Fall vielleicht zu große) Vorsicht N.s ist die Ablehnung eines zweiten Kultbehälters und der Sexualsymbole in Eleusis (sowie der von Klemens v. Alexandrien mit dem Mythus von Eleusis verknüpften Baubo-Episode), womit ein Abrücken von der seit Körte in der Altertumswissenschaft angenommenen Auffassung des Geschehens bei der eleusinischen Telete von selbst gegeben ist. Zu dem oft behaupteten Vorkommen der Gottkindschaftsidee und verwandter Vorstellungen im eleusinischen Kult bemerkt N. treffend, daß dieser Gedanke von vorneherein nur für die späte hellenistisch-römische Zeit in Frage komme (vgl. zum Ganzen 623 ff.).

Den fünften Hauptabschnitt eröffnet eine Kennzeichnung der „patriotischen Religion" der auf die Perserkriege folgenden Jahrzehnte, die die Grenzen dieser Religion, ihre dem Materiellen zugewendete Seite und ihren Abstand von der Religion der Bürger offener bezeichnet, als es bisher üblich war. Die religiöse Denkweise der Dichter in einer griechischen Religionsgeschichte ausführlich zu umreißen, wozu N. dann übergeht, hat Wilamowitz schon mit Glück unternommen; in dem Verfahren einer ergänzenden Heranziehung anderer literarischer Quellen zur Wiedergewinnung einzelner religiöser Persönlichkeiten bekennt N. sich u. a. W. Nestle verpflichtet. Man braucht weiterhin nur die Überschriften der anschließend unter dem Nenner „Volksreligion" behandelten Stoffgruppen zu nennen (Seher und Orakel, Deisidaimonie und Magie, Reflexe des Individualismus in der Religion [also die mehr und mehr aufscheinende Gegensätzlichkeit zur Religion der Gemeinschaft], Unterweltsglaube, Panegyreis [religiöse Bedeutung der zahllosen griechischen Festversammlungen]), um die fast überall verborgenen besonderen Anziehungspunkte für eine Beachtung auch seitens der Theologie zu erkennen. Unter der Rubrik „neue Götter" wird auch die wesentlich von außen in das Griechentum ein-

gedrungene Vorstellung von der Göttlichkeit der Gestirne abgehandelt, deren Hauptwirkungen in einen späteren Zeitraum fallen.

Am durchgreifendsten machen sich neue Auffassungen in den beiden einleitenden Abschnitten des Werkes über die Grundlagen der griechischen Religion und über die Religion von Kreta, Mykene und der Homerischen Dichtwerke geltend. Im zweiten dieser beiden Abschnitte zeigt sich die überlegene Materialbeherrschung vor allem in der Heranziehung aller Funde. Die schon in früheren Abhandlungen und Werken, vor allem in dem berühmten Buch The Minoan-Mycenaean Religion (Lund 1927) bekundete Vertrautheit des Verf. mit dem Stoff bewährt sich wieder aufs glänzendste. Dem Prinzip einer rassischen Deutung der Besonderheiten der altkretischen Religion, das in neueren deutschen Arbeiten (vgl. vor allem F. Schachermeyer, Zur Rasse und Kultur im minoischen Kreta, in: Wörter und Sachen N. F. 2 [1939] H. 2) mit einer nur aus den Zeitströmungen heraus verständlichen Energie vertreten wird, macht N. das bei seiner anerkannten wissenschaftlichen Vorsicht immerhin schwerwiegende Zugeständnis, daß auch er die so bezeichnenden emotionalen Elemente dieser Religion nicht so sehr in der agrarischen Grundlage der minoischen Kultur, als vielmehr in der rassischen Anlage der Altkreter verwurzelt glaubt. Wenn N. der Annahme den Vorzug gibt, daß hinter den verschiedenen Darstellungstypen der kretischen Göttin auch eine je verschiedene Gottgestalt stehe (wenigstens eine Palast- und eine Naturgöttin), nicht aber, wozu Evans neigt, eine einheitliche große Göttin vom Schlage der kleinasiatischen Großen Mutter, so mag hierbei der von ihm durchgängig eingenommene Standpunkt einer von der Vielheit zur Einheit aufsteigenden Entwicklung der Göttervorstellungen unbewußt von Einfluß gewesen sein. Im übrigen ist gerade in der Beurteilung der altkretischen Überreste, die der Deutung soviel Spielraum gewähren, die Besonnenheit der N.schen Interpretationen einfachhin vertrauenerweckend, und man kann diesen Abschnitt des Werkes, der durch Bildbeigaben hervorragend unterstützt wird, geradezu als eine Schulung zu vorsichtiger Ausdeutung religionsgeschichtlicher Überreste besonders dem Anfänger empfehlen. Bei der jetzt so erschwerten Zugänglichkeit der großen Publikationen über Altkreta ist das Erscheinen des neuen Werkes von N. schon allein wegen des Abschnitts über die minoische Religion eine wahre Wohltat.

Dem Beurteiler, der überzeugt ist, daß die Kulturkreisforschung, wie sie Ankermann und Foy begründet und W. Schmidt und andere ausgebaut haben, trotz der Ungeklärtheiten, die ihrer Methode noch anhaften, und trotz der dadurch und durch die Schwierigkeit des Stoffes bedingten Unsicherheit vieler Ergebnisse grundsätzlich auf dem rechten Wege ist und daß ihr Hauptresultat gesichert ist (nämlich der geschichtliche Nachweis, daß am Eingang der menschlichen Geschichte ein wenn auch natürlich unreflektierter Eingottglaube steht), ist es schmerzlich zu sehen, daß ein im übrigen für die Heranziehung der Völkerkunde zur Erschließung der antiken Religionswelt so offener Gelehrter wie N. sich gerade hier so spröde verhält. Es ist in der Tat fast tragisch zu sehen, wie nahe N. in seiner Wertung des Zeus der wahren Erkenntnis von der Hochgottnatur dieses Gottes gekommen ist und wie er dann doch seiner bereits angedeuteten Grundauffassung (einer von der Vielheit zur Einheit aufsteigenden Entwicklung) zuliebe hinter dieser Gestalt ein Kollektivum sehen will, aus dem sich erst spät

die Einheit herausgeschält habe. Mitschuld an dieser fraglosen Verzeichnung der Urgeschichte des griechischen Nachfahren des indogermanischen Himmelsgottes ist die nicht genügende Beachtung der Arbeiten des verdienstvollen Wiener Indologen L. von Schröder. Verhängnisvoller aber hat sich wohl die allzugroße Rolle ausgewirkt, die N. dem Mana-Begriff in der Entwicklung der religiösen Vorstellungen zubilligt. Während N. an den Übertreibungen der animistischen Religionserklärer ebensowohl wie an den Verstiegenheiten der Totemisten eine sehr gesunde Kritik übt, kommt man aus dem Banne des Managlaubens bei ihm — wenigstens was die Deutung der religiösen Grundvorstellungen und auch der Urphänomene der religiösen Betätigung angeht — sozusagen gar nicht mehr heraus. Der Begriff muß unter anderm auch herhalten zur Entstehungsdeutung des Priestertums. Auf derselben allgemeinen Linie liegt es, wenn N. für die Urform der Riten, wie z. B. des Opfers, an der Möglichkeit einer Scheidung von magischer Absicht gegenüber einer religiösen verzweifelt. Hier zeigt sich der Schaden einer mangelnden Wertung grundsätzlich so gesicherter Tatsachen wie des vorgeschichtlichen Primizialopfers besonders augenfällig. Es muß zu einer verzerrten Wesensdeutung des Ursinnes des Opfers kommen, wenn man den Ansatzpunkt beim mana nimmt. Die letzte philosophische Deutung, die das religiöse Phänomen bei N. findet, entspricht, soweit ich sehe, eher dem Standpunkt von R. Otto: Die Religion der Menschheit kreist um ein Objektives, das Heilige und Numinose — aber rationale Gewißheit zu haben über seine Realität, liegt außerhalb der Sphäre, jedenfalls der Kompetenz der Religion und gehört auch nicht zu ihrem Wesen, da sich die Religion im Bereich des Gefühls hält. Aufs Ganze gesehen ist diese Stellung den religiösen Phänomenen gegenüber, so wenig sie der vollen Wahrheit gerecht wird, ein so bedeutender Fortschritt (etwa im Vergleich zu der im Grunde ganz skeptischen, gegenüber dem Religiösen ablehnenden Haltung des von N. ersetzten O. Gruppe), daß man das Werk N.s auch in dieser Hinsicht als einen bedeutsamen Schritt zur Ausfüllung der immer noch tief einschneidenden Kluft zwischen altertumskundlicher Religionswissenschaft und völkerkundlich (und gleichzeitig christlich) eingestellter Religionsforschung aufrichtig begrüßt. Dies um so mehr, als N. ein Forscher ist, der das Vorläufige der Religionsauffassung von R. Otto offen zugibt und hauptsächlich als Ausgangspunkt für weitere Vertiefung schätzt (vgl. 39).

Im Verein gesehen mit den großen Standwerken zur griechischen Religion, die Wilamowitz und O. Kern in den letzten Jahren veröffentlicht haben, beweist N.s monumentaler Band, daß wir in einer Ära der Reifung und Sammlung gewaltiger Erträge der Altertumswissenschaft, namentlich aber der antiken Religionskunde stehen. Die Theologie kann an dieser Lage nicht vorübergehen. Ihre Vertreter können sich an der Kleinforschung wenig beteiligen und werden auch die großen synthetischen Erkenntnisse der geschichtlichen Zusammenhänge dankbar aus der Hand des Fachforschers annehmen. Da indes die Theologie, wofern sie aufgeschlossen betrieben wird, in ganz besonderer Weise den Blick öffnet für die Eigenart der religiösen Kategorien, wird sie zu nicht wenigen Auffassungen der philologischen und archäologischen Religionsforschung eine Wegweisung oder auch ein Korrektivum beisteuern können — unter der Voraussetzung natürlich, daß sie in aufrichtiger Hingebung, wie die Schwierigkeit und der Ernst des Gebietes es erheischen, die

Fragen auf sich wirken läßt und die gegebenen Lösungen studiert und überprüft. — Noch ein anderes darf bemerkt werden. Die kulturhistorische Schule, die in einem ihrer Zweige, man kann ruhig sagen ihrem Hauptzweig, der Mödlinger Schule, stark von Theologen getragen wurde und immer noch getragen wird, hat bis jetzt noch kaum Kräfte freimachen können für die Erprobung ihrer Methode auf dem unendlich verwickelten Feld der Entstehung der klassischen Religionen. Es dürfte aber gewiß sein, daß die Methoden dieser Schule, ja wenn man will schon ihre methodische Grundeinstellung berufen sind, manches Wichtige zu sehen und zu sagen, was die so ungemein rührige Erforschung der griechischen Vorweltkultur und -religion bis jetzt bei all ihren staunenswerten Neuerkenntnissen noch nicht gesehen und ausgesprochen hat. N. scheint wenigstens (vielleicht unter dem Einfluß seines Strebens nach Klarheit, das eine Hauptursache des Erfolges seiner Werke ist) die ethischen und kulturellen Verhältnisse der Ostmittelmeerwelt und der anschließenden Siedlungsräume, in deren Bereich das Griechentum im Laufe vor allem des zweiten Jahrtausends geworden ist, etwas zu sehr zu vereinfachen. Die minoische Religion, so stellt er z. B. fest, ist rein von den Belastungen mit sexuellem und anderem dunklen Ritual, das in der griechischen Religion später ausgiebig zum Vorschein kommt. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Entwicklung solcher Dinge (unter dem Einfluß agrarischer Brauchtumsströmungen) aus dem Stammestum der indogermanischen Bestandteile des späteren Griechentums herzuleiten (wenigstens wenn man mit N. die Religion der anderen völkischen Komponente des späteren Griechentums, der festländischen „Ureinwohner", für im wesentlichen der minoischen Religion gleichgeartet hält). N. kennt wohl die vielen Werke, die jetzt schon die Entwicklung komplizierter sehen. Offenbar hat er das Empfinden, daß noch wenig greifbare Resultate erzielt sind. Vielleicht wird das wesentlich anders, wenn unter Zuhilfenahme aller Kriterien einer kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise die sich mehr und mehr aufhellenden Verhältnisse des zweiten Jahrtausends, das man mit Recht das Zeitalter der Götter genannt hat, noch tiefer durchleuchtet werden. K. Prümm S. J.

Baus, K., Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians (Theophaneia 2). gr. 8° (X u. 250 S.) Bonn 1940, Hanstein. *M* 12.50; geb. *M* 15.—.

Die vorliegende Dissertation ist aus der Schule des unlängst verstorbenen Prof. J. Dölger hervorgegangen. Das verbürgt schon für jeden, der die hohen Anforderungen kennt, die Dölger an sich und andere zu stellen pflegte, Wert und Bedeutsamkeit dieses Werkes. Das Thema greift aus dem Gebiet der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum ein interessantes Kapitel heraus: die Kranzfrage. Daß in der Stellungnahme zum Kranz für die junge Kirche gewisse Probleme lagen, wird den meisten wenigstens aus Tertullians Schrift De corona bekannt sein; daß diese Probleme aber so weitumfassend und so tiefgehend waren, das wird eigentlich erst aus dem Studium dieses Buches deutlich. B. hat es verstanden, die Untersuchung dieser Einzelfrage von vorneherein auf diesen grundsätzlichen Gesichtspunkt hin auszurichten; dadurch gewinnt die Fülle des notwendig zu behandelnden Einzelmaterials eine einheitsgestaltende Mitte. Die Kranzfrage erweist sich so als

Sonderfall der dramatischen und schicksalreichen Auseinandersetzung des jungen Christentums mit seiner heidnischen Umwelt.

Der allgemeine Rhythmus dieser Auseinandersetzung läßt sich kurz so zusammenfassen: Bei Klemens von Alexandrien und noch viel mehr bei Tertullian findet die heidnische Sitte des Kranztragens und der Bekränzung bei den mannigfachen Gelegenheiten des antiken Lebens unerbittliche Ablehnung. Dieses Verdammungsurteil wird auf einer weitgreifenden Beweisführung aufgebaut, die mit rationalen und theologischen Gründen arbeitet. Das Wesentliche läßt sich in dem einen Gedanken ausdrücken: Der Kranz stammt aus dem Götzenkult und ist unlöslich mit ihm verknüpft, mag er nun als Kopfschmuck beim Opfer oder als Amtszeichen der Priester und Magistrate oder als Festschmuck bei den Gelagen oder als Bekränzung der Toten und ihrer Gräber oder wo immer verwandt werden. Alles aber, was zum Götzendienst gehört, muß der Christ unbedingt meiden. Doch schon die Tatsache, daß Tertullian in einer eigenen, an Christen gerichteten Schrift gegen die Kranzsitten polemisieren muß, zeigt, daß schon damals nicht alle Christen so dachten wie er, oder daß sie zum mindesten nicht danach handelten. Diese tatsächliche Anpassung an heidnische Sitten wurde im Laufe des 3. Jahrh. immer häufiger. Sie hatte naturgemäß zur Folge, daß der ausgesprochen heidnisch-kultische Charakter des Kranztragens mehr und mehr dem Bewußtsein entschwand oder durch neue christliche Motive verdrängt wurde (letzteres sehr gut greifbar beim Hochzeitskranz, der ursprünglich kultische Bedeutung hatte, in dem aber schon Chrysostomus [101] ein Symbol siegreich bewahrter Keuschheit sieht). Mit dem Sieg des Christentums unter Konstantin kam dieser Anpassungs- und Verchristlichungsprozeß zu seinem Abschluß: ein großer Teil der antiken Kranzriten wird in das religiöse und profane Brauchtum und manches sogar in die Liturgie übernommen, ohne daß meist auch nur eine Erinnerung an die außerchristliche Herkunft erhalten blieb.

Dies ist in knappen Umrissen der Ertrag dieser Untersuchung. Aber erst ein näheres Eingehen auf Einzelnes vermag einen Begriff von der gewaltigen Stoffmenge zu vermitteln, die hier bewältigt worden ist. Das 1. Kap. bietet eine Übersicht: „Die Verwendung des Kranzes in den Kulten der heidnischen Antike". Wichtig ist hier vor allem die Feststellung, daß für den antiken Menschen „Opfern und Kranztragen ... zwei eng verbundene Begriffe" sind (10). Da nun aber Opfer und Götterspenden das ganze Leben der Heiden durchziehen, darum ist es schon von hier aus verständlich, daß der Kranz überall begegnet. Es wäre aber irrig — vielleicht betont B. das nicht genug —, wollte man den Kranzgebrauch nur religiös erklären. Es gibt daneben auch den Kranz als Symbol festlicher Freude. Ob man dazu als dritte Gruppe noch den Gebrauch des Kranzes als Symbol der Gemeinschaftsverbundenheit aufstellen will — man denke an die Sitte der Kranzspenden zwischen Freunden, Brautleuten, an Staatslenker u. dergl. — oder ob man diesen Gebrauch auf die kultische Verwendung des Kranzes zurückführen will, mag dahingestellt bleiben. Über die Rolle des Kranzes in der Zauberei und in der Magie hätte der große Artikel von Meschke bei H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5 (1932/33) 381—428 noch manche Aufklärung bieten können. Als Gesamteindruck ergibt sich aus dem 1. Kap.: Der Kranz ist ein das gesamte antike

Leben gestaltendes Element. Sein religiös-kultischer Charakter ist sehr stark betont. Angesichts dieser Sachlage war eine Stellungnahme des jungen Christentums unvermeidlich.

Das 2. Kap. entwickelt die Gründe, mit denen man zumal in der Epoche der Apologeten die Kranzsitten bekämpfte. Die „argumenta ex ratione", die Tertullian u. a. anführen (Schutz der Fluren; widernatürliche Verwendung der Blumen; medizinische Vorsicht), werden auf die Leser wohl kaum Eindruck gemacht haben, aber sie zeigen doch, wie sehr den Christen an der Sache lag. Entscheidend waren die theologischen Gründe, deren wichtigster oben dargelegt wurde. — Im 3.—7. Kap. wird sodann die Stellungnahme zu einzelnen Arten des Kranzgebrauches behandelt. Auf einiges sei kurz hingewiesen. Bei Besprechung des Priesterkranzes bemerkt B. ganz richtig, daß der heutige Primizkranz nichts damit zu tun hat, da er aus der Symbolik des matrimonium spirituale stammt; darum auch die Myrte (58). — Die Bekränzung der Bilder Christi und der Heiligen dagegen, die sich gegen Ende der Verfolgungszeit mehr und mehr durchsetzt, geht wohl auf ähnliches Brauchtum der Heiden zurück. (Übrigens finde ich bei Leclerq DACL I 2632 einen guten Beleg: Konstantin läßt mit Silberkränzen die Apostelbilder am Ciborium der Lateranbasilika bekränzen.) — Im 4. Kap.: „Der Kranz beim Symposion" bringt B. eine vortreffliche neue Deutung der bislang dunklen Stelle bei Tertullian, De corona 5 (81). Zur Frage nach dem Kranz der Seligen wäre A. Dieterich, Nekyia 2—5, 19 ff., 39—44 noch zu berücksichtigen gewesen.

Besonders interessant sind die Ausführungen über den Hochzeitskranz (5. Kap.) und über den Kranz im Totenkult (6. Kap.). Bei der Deutung der ursprünglichen Symbolik dieser Riten zeigt B. durchweg die gesunde Neigung, nicht vorschnell eine apotropäische Bedeutung zu behaupten. Darin offenbart sich eine anerkennenswerte Distanzierung gegenüber einer neuerdings nur zu billigen religionsgeschichtlichen Kategorie. In dem S. 110 erwähnten Zeugnis des Papstes Nikolaus I. ist die Rede von Hochzeitskronen, „die man immer in der Kirche aufzubewahren pflegte". Ob hierzu Meschke a. a. O. 412 etwas Licht bringen kann, wenn er bemerkt, daß die kostbaren Hochzeitskronen oft Eigentum der Gemeinden waren und vom Pfarrer ausgeliehen wurden? Ebenda findet sich (411) auch ein Hinweis, daß schon Gregor von Tours die Brautkrone für Deutschland kannte. Daß der Kranz, den man den Toten aufsetzte, wahrscheinlich Ausdruck der Apotheose sein sollte, wird manchen Lesern eine neue Erkenntnis sein; sie macht es auch verständlich, weshalb Tertullian u. a. gerade gegen diese Form des Kranzgebrauches so scharfe Worte gebrauchen. — Den Abschluß bildet das große Kap. über den Siegeskranz in Antike und Christentum. Hier wird vor allem der Exeget (vgl. Apoc 4, 9—11; 1 Kor 9, 24 f.) reiche Anregungen finden.

Diese wenigen Hinweise genügen, um den reichen Inhalt des Werkes ahnen zu lassen. Der Verf. verfügt über eine erstaunliche Belesenheit, die es ihm gestattet, von allüberall her Belege und Parallelen heranzuholen. Neben den literarischen und epigraphischen Quellen sind auch die Zeugnisse der Archäologie ausgewertet. Davon zeugen u. a. die 16 Bildtafeln. Das Ganze ist mit vorbildlicher Genauigkeit gearbeitet. Ein wertvoller Beitrag zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums.

H. Bacht S. J.

Loosen, J., Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor (Münsterische Beitr. z. Theol. 24). gr. 8° (XXII und 132 S.). Münster 1941, *M* 9.50.

Eine sehr gediegene und in all ihren Teilen sorgfältig durchgeführte Untersuchung über die Bedeutung des trinitarischen Wortes und des Hl. Geistes für den Aufstieg des Gläubigen von der Taufe bis zur Höhe ekstatisch-mystischer Gotteserkenntnis bei Maximus dem Bekenner. Auf Grund eingehenden Studiums aller Maximus-Schriften werden jeweils in einem dokumentarischen Befund und einer ausführlichen spekulativen Erschließung und Ausdeutung seines theologischen Gehaltes die drei Hauptfragen des Themas behandelt. Im 1. Teil der Arbeit die innere Struktur des Aufstiegs (ἀνάβασις εἰς θέωσιν κατὰ χάριν) in seinen drei Stufen: Erstens der πρᾶξις = dem Leben übernatürlicher Vollkommenheit. Zweitens der θεωρία = dem bildlich gegenständlichen Gegenwärtigwerden des persönlichen Gott-Logos in der Logosähnlichkeit der λόγοι der existierenden Schöpfung (45). Die dritte Stufe bildet die eigentlich mystische Erkenntnis der θεολογία (14, 34), in der unter Ausschaltung allen bildhaften und begrifflichen Denkens (45, 79) in „erleidender" Liebesekstase (15) das Geheimnis der Dreieinigkeit in uns gegenwärtig erkannt wird. Der 2. Hauptteil der Untersuchung behandelt dann die Bedeutung des trinitarischen Logos innerhalb dieser drei Stufen des geistlichen Aufstiegs: das Geheimnis der Menschwerdung als der zentralen Grundschicht allen Vollkommenheitslebens, die Entfaltung des Logos von seiner Geburt in Glaube und sakramentaler Taufe über den Weg der „Verleiblichung" (πρᾶξις) und „Vergeistigung" (θεωρία) bis zur Wiedererlangung der göttlichen „Herrlichkeit", die das Wort von Anfang an hatte, ehe es Mensch war, in der mystischen θεολογία und ihrer gnadenhaften Identität (ταὐτότης) zwischen dem Wort und dem νοῦς in der Vergöttlichung dieser mystischen Schau. Der 3. Teil untersucht schließlich die Stellung des Hl. Geistes in diesem übergeschichtlich-mystischen Menschwerdungsprozeß des göttlichen Wortes: Taufgeburt aus dem Hl. Geiste, der in uns selbst das σπέρμα unseres übernatürlichen Gnadenlebens und unserer Gotteskindschaft ist (105), sowie seine entscheidende Bedeutung für die Verwirklichung dieser geistlich-mystischen Gestaltung Christi bis zur zweiten Geburt aus dem Pneuma in der Vergöttlichung der θεολογία.

Die wissenschaftliche Bedeutung der Arbeit liegt geschichtlich gesehen ohne Zweifel in dem umfassenden, sorgfältigen Studium der Theologie des höheren Vollkommenheitslebens bei Maximus dem Bekenner. Denn da dieser über Skotus Eriugena einen entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung der deutschen Mystik und besonders Eckharts ausgeübt hat, so bedeutet vorliegende Untersuchung zugleich einen wertvollen Beitrag für deren Erforschung und theologisch-christliche Wertung. Da ferner Maximus gleichsam der Strom ist, in den die große Tradition der alexandrinisch-kappadozischen Theologie christlicher Vollkommenheit einmündet, gewährt die Arbeit zugleich einen recht interessanten Einblick in diesen Vermittlungs- und Läuterungsprozeß alexandrinisch-origenistischen Erbgutes. Zwar beschränkt sich der Verf. bewußt auf eine theologische Untersuchung der Maximus-Schriften, ohne sie in ihrer ideengeschichtlichen Verknüpfung nach rückwärts zu sehen (3): „Maximus soll durch Maximus verstanden werden".

Trotzdem ist die Untersuchung gerade in ihrer Arbeitsbeschränkung überaus wertvoll. Denn es ist überraschend, zu sehen, wie sich nun in diesem ganz selbständig erarbeiteten System der mystischen Theologie des Maximus im wesentlichen alle Hauptmotive origenistischer Mystik wiederfinden lassen — abgesehen natürlich von der genauer durchgeführten Einteilung des geistlichen Aufstieges in Stufen. Erinnert sei z. B. an die Idee der Geburt des göttlichen Wortes in der Seele des Gläubigen, seiner Menschwerdung, Auferstehung und Verklärung oder Vergeistigung bis zur Wiedergewinnung der ursprünglichen „Vollkommenheit, die das Wort von Anfang an hatte, als es beim Vater war" (vgl. zur Sache: Maximus, Cap. theol. II 47 u. 61 [PG 90, 1145 B u. 1152 A] und Origenes, z. B. Joh.-Kom. I 37 [GCS IV 48, 30 — 49, 2]). Dasselbe gilt von der eigentlichen Grundlage der Theologie der Christus- und Logosmystik des Maximus, seiner Bildtheologie. Sie ist mit ihrem Motiv von der Inexistenz des Urbildes im Abbild (81) die gleiche wie bei Origenes oder Gregor von Nyssa (vgl. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, bes. 100—141; 212 ff.; ferner für Gregor von Nyssa: Schol 14 [1939] 485—514). Sie bildet später eine der tragenden Grundlagen für Eckharts Analogie-Auffassung, wie ich es demnächst ausführlicher behandeln zu können hoffe.

Spekulativ gesehen liegt der Wert der vorliegenden Maximusuntersuchung vor allem in der eingehenden und besonnenen Behandlung der Frage nach der appropriierten oder nicht-appropriierten Einwohnung des göttlichen Wortes und des Hl. Geistes in der Seele des Begnadeten (66—74; 105; 114 ff.; 121 f.). Die Beantwortung des aktuellen Themas von seiten des Verf. verrät gute spekulative Gesamtschau und feines Gespür für griechisch-theologisches Denken. Ist auch das Wirken Gottes allen drei Personen gemeinsam und enthält darum die trinitarische Wirkformel ἀπό—διά—ἐν in Bezug auf die göttliche Wirktätigkeit selbst eine Appropriation (69), so erweist doch die enge Verbindung der Einwohnung des Hl. Geistes als des σπέρμα unseres Christuslebens mit der Menschwerdung, die dem ewigen Wort ausschließlich eigen ist, auch die wahre Ausschließlichkeit (proprium) unserer Vereinigung mit dem Pneuma in der theologischen Konzeption des hl. Maximus (108). Dabei wird die Tatsache und der physische Seinscharakter unserer Gotteskindschaft auf Grund der Geburt aus dem Hl. Geiste von Maximus selbst als Offenbarungswahrheit angesehen. Das zeigt sehr überzeugend die Prüfung der exegetischen Behandlung einschlägiger Schrifttexte, z. B. Joh 3, 5; 1 Joh 3, 9 und 2 Petr 1, 4, in deren theologischer Deutung Maximus besonders von der Stellung des Hl. Geistes zu unserer gnadenhaften Christusvereinigung spricht. A. Lieske S. J.

Decker, Br., Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin (Bresl. Stud. z. hist. Theol., Neue Folge 7). gr. 8° (XI u. 224 S.) Breslau 1940, Müller u. Seiffert. *M* 12.—.

Im Jahre 1879 erschien im Joelkommentar von A. Merx eine ausführliche Darlegung der Geschichte der Lehre von der prophetischen Inspiration, in der er vor allem auch auf die weitgehende Abhängigkeit der Prophetologie des hl. Thomas von derjenigen des Maimonides hinwies. Zwar wurden schon damals von

katholischer Seite (zumal auch durch Mausbach in der ThQschr 81 [1899] 553—579) die Übertreibungen von Merx in die Schranken gewiesen. Aber was bis zur Stunde immer noch fehlte, war eine groß angelegte Quellenanalyse dieses für die ganze Theologie wichtigen Lehrpunktes des Aquinaten. Wie wenig man sich bislang leider mit diesen Fragen beschäftigt hat, beweist allein schon die eine Tatsache, daß ein großer Teil der vorthomistischen Prophetietraktate überhaupt noch nicht ediert ist, und die andere, daß die Prophetologie des hl. Thomas bis heute noch kaum monographisch behandelt worden ist. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt darin, daß die Interessen der Theologie fast ganz von den Problemen der biblischen Inspiration ausgefüllt sind, bei deren Behandlung dann jeweils nur nebenbei die einschlägigen Kapitel des hl. Thomas über die prophetische Inspiration mehr oder minder ausführlich und sachgerecht zur Behandlung zu kommen pflegen.

Der hier bestehende Mangel ist durch die vorliegende Dissertation, die aus der Schule J. Kochs stammt, in geradezu idealer Weise behoben. Schon durch seinen Beitrag über „die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas im Lichte vorthomistischer Prophetietraktate" (Ang 16 [1939] 195—244) hatte der Verf. bewiesen, daß er zu diesen Fragen ein gültiges Wort zu sagen hat. In dieser neuen Veröffentlichung wird dieser Eindruck erneut bekräftigt. Aus dem umfassenderen Fragenkreis der Prophetologie wird ausschließlich die Problematik des prophetischen Offenbarungsaktes, des Inspirationsempfanges, seine vielgestaltige Erscheinung, seine Ursachen und seine Begleiterscheinungen zum Thema einer theologiegeschichtlichen Untersuchung genommen. Es ging nicht nur darum, die Lehre des hl. Thomas auf ihre Quellen hin zu untersuchen, sondern der Verf. wollte die Geschichte des Problems selbst darstellen. Demgemäß werden in einem 1. Teil die Quellen der scholastischen Prophetielehre behandelt: einmal sind es die Anregungen, die aus der heidnischen Antike (zumal aus Aristoteles und Macrobius) stammen. (Die sehr durchspezialisierte Inspirationstheorie, die sich in den delphischen Dialogen des Plutarch findet, hat offenbar für die Scholastik keine Bedeutung gehabt.) Sodann sind die patristischen Autoritäten zu nennen, unter denen Augustinus und nach ihm Gregor der Große den ersten Platz einnehmen. Endlich wird auch der Anteil der arabisch-jüdischen Philosophie berücksichtigt.

Der Hauptteil geht sodann der innerscholastischen Entwicklung dieses Problems nach. Ein kurzer literarhistorischer Überblick zeigt, bei welchen Theologen sich eine ausführlichere Untersuchung lohnt: es sind zwischen Wilhelm von Auxerre und Thomas vor allem Wilhelm von Auvergne, Philipp der Kanzler, Alexander Halensis, Bonaventura und Albert. Die allgemeine Entwicklung in diesem Zeitabschnitt von 1215 bis 1271, in dem allerdings zwischen Alexander und Albert eine empfindliche Lücke von beinahe 20 Jahren klafft (46), weist einen fünffachen Fortschritt auf, der jeweils in Thomas kulminiert: Einmal werden die Probleme der prophetischen Inspiration breiter und systematischer dargestellt. Sodann wird die Problemstellung selbst klarer und durchsichtiger durch Aufgabe mancher dialektisch zwar sehr subtilen, aber sachlich sehr unfruchtbaren Erörterung (etwa bei Behandlung der Frage, in welchem Spiegel die Propheten die Zukunft schauen). Inhaltlich zeigt sich der Fortschritt in der besseren Herausarbeitung des

übernatürlichen Charakters der Prophetie. Dies gelingt nicht zuletzt dadurch, daß man von der augustinisch-neuplatonischen Erkenntnispsychologie (Illuminationstheorie) zugunsten des Aristotelismus abrückt. Diese Übernahme des Aristotelismus geht parallel mit einer stets ausgiebigeren Auseinandersetzung mit der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie, die zumal bei Maimonides eine sehr gut durchgearbeitete Inspirationstheorie darbot.

Es ist eine der vielen vorzüglichen Seiten dieser Arbeit, daß die Einzelprobleme stets auf die umfassenderen Zusammenhänge zurückgeführt werden; so erlebt man hier an einem konkreten Beispiel die Phasen der Ablösung des Augustinismus durch den Aristotelismus oder die allmählich stärker werdende Durchdringung der christlichen Philosophie und Theologie durch die arabisch-jüdische Philosophie. In dieser Entwicklung tritt die Leistung und Bedeutung der einzelnen scholastischen Autoren sehr plastisch hervor. Man erkennt die wechselseitige Abhängigkeit und vermag den persönlichen Beitrag der einzelnen gut zu ermessen. Das kommt zumal im Kap. über Albert d. Gr. gut zum Ausdruck. Auch das Bild des hl. Thomas erhält einige wertvolle Ergänzungen. Einerseits sehen wir wieder deutlicher, wie sehr auch er seinen Vorgängern, zumal seinem Lehrer Albert und dem Rabbi Moyses verpflichtet ist. Andererseits wird aber auch deutlich, mit welch souveräner Kraft er das Traditionsgut meistert und neu formt. Schließlich vermittelt die Arbeit auch ein lebendiges Bild von der Denkweise der Scholastik: von ihrem starken Konservatismus, der aber bei aller Pietät zur überkommenen Formel stark genug ist zu stets neuer Assimilation, trotz ihrer Freude an dialektischen Subtilitäten und der oft sehr geringen Erfahrungsbasis, auf der ihre Spekulationen aufruhen.

Mit einem Wort: diese Dissertation ist eine vorzügliche Leistung, nach Inhalt wie nach Form. Wer immer an den Fragen der Geschichte der prophetischen und biblischen Inspiration, der theologischen Erkenntnislehre und der Psychologie der Mystik interessiert ist, wird hier reiche Anregungen finden.

H. Bacht S. J.

Georgi, C. R. A., Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt und Bedeutung (Aus der Welt christl. Frömmigkeit 16). gr. 8° (110 S.) München 1940, Reinhardt. *M* 4.50.

Die orthodoxe Kirche des Ostens anerkennt nur die ersten 7 allgemeinen Konzilien, deren Entscheidungen jedoch auf Fragen späterer Jahrhunderte oft keine Antwort wissen. Diesem Mangel mußten seit dem 17. Jahrh. die sogenannten „Bekenntnisschriften" abhelfen. Mit Entschiedenheit stellte Patriarch Dositheus von Jerusalem (1641—1707) auf einer Jerusalemer Synode (1672) seine Confessio den protestantischen Lehren, die damals im Osten Eingang gefunden hatten, entgegen, machte dabei aber bedeutende Anleihen beim römischen Katholizismus.

Schon im Verlauf des 19. Jahrh., vollends aber nach der großen russischen Revolution von 1917 ist die Stellung zu diesen Bekenntnisschriften, sogar innerhalb der Orthodoxie, anders geworden. Was, wie die Confessio Dosithei, für zwei Jahrhunderte als maßgebend in Fragen des orthodoxen Glaubens galt, wird in seiner geschichtlichen Bedingtheit geschaut. Droht hier nicht die Gefahr des Relativismus?

G. stellt sich das gleiche Problem, wenn auch nicht in so präziser Form; auch er spricht von einer Krise der Gegenwart (107) und sucht nach einer Lösung. Anschaulich zeigt er die verschiedenen Komponenten auf, aus denen die Confessio Dosithei resultiert: zunächst aus dem Bestreben, den protestantischen Einfluß im orthodoxen Osten endgültig auszuschalten — in ausgesprochenem Kampf mit der calvinistischen Bekenntnisschrift des Konstantinopler Patriarchen Kyrill Lukaris (1572—1638); ferner aus westlichen Einflüssen. In Frankreich stritten sich damals Reformierte (Claude) und Jansenisten (Arnauld, Nicole) über die Wahrheit der eucharistischen Wesensverwandlung. Erfolgreich bemühten sich die Jansenisten, für die Lehre von der Transsubstantiation die Stimme des christlichen Ostens zu gewinnen. Gerade seine Eucharistielehre formulierte Dositheus in deutlicher Abhängigkeit vom Tridentinum und überhaupt von der katholischen Theologie und lieferte so den Jansenisten das erwünschte Zeugnis.

Wegen dieser Entlehnungen aus dem Katholizismus spricht G. der Confessio Dositheі den Charakter einer normativen Bekenntnisschrift ab (107). Ähnlich urteilte Alivisatos anläßlich des ersten orthodoxen Theologenkongresses zu Athen 1936 (98). Abschließend bemerkt G.: „Die Haltung der Confessio Dositheі, die den Zenith einer Annäherung an Rom darstellt, ist völlig aufgegeben" (107).

G. glaubt das Problem dadurch zu lösen, daß er in der Confessio Dositheі echt orthodoxes Glaubensgut von römisch-katholischen Überlagerungen befreit; für echt orthodox aber hält er, wie sein Lehrer Fr. Heiler, nur die Lehre des Frühchristentums. Daher wird alles abgelehnt, was Rom nach vollendeter Trennung an Glaubenswahrheiten fest umschrieben hat (z. B. das filioque, die Lehre von der Erbsünde, von der Transsubstantiation, vom Fegfeuer), und es wird jene Ausdeutung zurückgewiesen, die diese schon vorher in der Überlieferung enthaltenen Wahrheiten durch das kirchliche Lehramt erhielten.

Die Rückkehr zum „Glaubensstand der alten Kirche" (66), zur dogmatischen Unentwickeltheit früherer Jahrhunderte — G. spricht in diesem Zusammenhang von „ehrfüchtiger Zurückhaltung" (Zitat aus Heiler, 48 f.) und „respektvoller Reserve" (76) — könnte man das Materialprinzip dieser Auffassung nennen. Das Formalprinzip besteht darin, daß die Autorität des hierarchischen Lehramtes in der Kirche ersetzt wird durch einen „unermeßlichen Strom des Lebens und der Gnade" (Zitat aus Arseniew 66). Georgis und Heilers Standpunkt fällt demnach in wesentlichen Fragen zusammen mit dem der neueren, durch Chomiakow (1804—60) beeinflußten russischen Theologen, wie Florenskij, Bulgakow, Berdiajew, v. Arseniew.

Die Tatsache läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Orthodoxie häufig geschwankt und sich in der Beurteilung wichtiger Glaubensfragen gewandelt hat, daß sie katholisches Glaubensgut (und auch protestantische Lehren) bald annahm, bald zurückwies. — G. spricht gelegentlich von „Elastizität der orthodoxen Dogmatik" (54). Aber der Verf. vorliegender Studie sucht die sich daraus ergebenden, für die Orthodoxie fatalen Folgerungen durch seine Lösung zu vermeiden. Ja, er vertritt die Ansicht, die Orthodoxie habe nicht nur die eigene Existenz, sondern auch die Unversehrtheit und Sicherheit des Westchristentums gerettet (12).

Zum geschichtlichen Teil wäre noch zu bemerken, daß dem Verf. mehrere Ungenauigkeiten unterlaufen sind. Leider sind ihm u. a.

die Quellenforschungen von G. Hofmann über Kyrill Lukaris in den Orientalia Christiana (1929) unbekannt. B. Schultze S. J.

Sieber, F., Weltanschauung und Offenbarung beim jungen Fichte (Prot. Studien 28). 8° (110 S.) Berlin 1940, Evangelischer Bund. *M* 3.—.

Die Schrift S.s will mehr sein als eine bloß geschichtliche Untersuchung über Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung". Auf dem Hintergrund der geschichtlichen Untersuchung soll vielmehr das grundsätzliche Anliegen Fichtes zur Sprache kommen und zur Stellungnahme herausfordern. Die Weltanschauung der autonomen Vernunft, die sich am Ende des 18. Jahrh. in weiten Kreisen durchgesetzt hatte, führte notwendig zu einer Auseinandersetzung mit der bestehenden Religion. Fichte greift in diesen Kampf nicht bei einer Einzelfrage ein, sondern am entscheidenden Punkt: bei der Frage nach der Offenbarung.

Für Fichte ist Gott der Urgrund, der die Ganzheit ermöglicht, so aber, daß dieser Grund der Einheit im Ganzen selbst und damit auch in den Grenzen der Vernunft beschlossen ist. Wozu bedarf es dann aber noch einer Offenbarung Gottes? Die Frage nach der Offenbarung wird nicht als Besinnung nach der erfolgten Begegnung mit dem offenbarenden Gott gestellt, sondern soll schon im vorhinein beantwortet werden, ehe eine bestimmte Offenbarung begegnet. Der Standort, von dem aus die Frage gestellt wird, kann für Fichte nur die autonome praktische Vernunft sein; denn die theoretische Vernunft würde dem dogmatischen Gegner dasselbe Recht zusprechen wie dem dogmatischen Verteidiger. Von der Offenbarung sind keinerlei theoretische Erkenntnisse zu erwarten, da die Formen, die der Mensch a priori mitbringt und mit Hilfe deren er allein erkennen kann, der Form der Offenbarung nicht entsprechen. Aus den Postulaten der *praktischen* Vernunft kann aber der Begriff der Vernunft abgeleitet werden. Ob dann eine gegebene Erscheinung (Offenbarung) diesem Begriff entspricht oder nicht, das zu entscheiden ist Sache der Vernunft. — Damit hat aber Fichte, meint der Verf., die Eigenart der Offenbarung völlig verkannt. Denn die weltimmanente Vernunft kann die Offenbarung nur als weltimmanentes Geschehen betrachten, während Offenbarung ihrem Wesen nach die Weltimmanenz sprengt.

Nach Fichte hängt die moralische Möglichkeit der Offenbarung davon ab, ob der Mensch der Offenbarung bedarf, um seine moralische Bestimmung zu erfüllen. An sich genügt die Vernunft sich selbst. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß der ernste Wille zum Guten und die völlige Unabhängigkeit des Willens vom niederen Begehrungsvermögen meist nicht vorhanden sind. In diesem Fall muß die Offenbarung erst das Moralgefühl begründen. Die Offenbarung ist also möglich und vor der praktischen Vernunft gerechtfertigt als ein Notbehelf für moralische Krüppel. Es liegt in ihrer Natur, daß sie sich selbst durch ihre Wirksamkeit überflüssig macht. Sie darf nur das Vernunftgesetz mit seinen Postulaten enthalten. Ob nun eine bestimmte Offenbarung göttlich sei oder nicht, dafür lassen sich nur negative Kriterien aufstellen. Die Realität der Offenbarung bleibt problematisch. Die Welt, in der sich die Offenbarung ereignet, ist für Fichte nur das Reich der Natur, nicht der Schauplatz der Geschichte. Damit verschließt er sich aber den Zugang zum Eigentlichen der Offenbarung. Sein Mißverständnis besteht in der grund-

sätzlichen, sich selbst vergewissernden Fragestellung gegenüber der Offenbarung. Offenbarung stellt sich einer solch allgemeinen Frage nicht: sie ist Begegnung und enthüllt ihre Absicht erst im Akte des Begegnens.

Soweit der Verf. Ohne Zweifel nimmt er vom Theologischen her für die Auseinandersetzung mit Fichte den richtigen Standort ein, indem er die Offenbarung als Begegnung auffaßt. Er verengert aber diesen Begriff zu sehr auf die Versöhnung mit Gott: Wer vor Gott sich nicht schuldig gemacht hat, der braucht auch keine Offenbarung (96). S. verweist die Offenbarungsreligion damit wieder auf das bloß Moralische, wenn auch in viel tieferem Sinne als Fichte.

Der Grund, warum S. in seiner Auseinandersetzung mit Fichte trotz des guten Ansatzes nicht den ganzen Kern der Frage trifft, scheint uns der zu sein, daß er Fichtes philosophische Grundauffassungen, die ihm den Zugang zur Offenbarung als Begegnung notwendig versperren mußten, nicht klar ablehnt. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, S. teile diese Anschauungen auf philosophischem Gebiet (z. B. die Immanenz des theoretischen Vernunftgebrauchs; die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft), glaube aber, sich deren Folgerungen angesichts der tatsächlich ergangenen Offenbarung entziehen zu können. Es ist aber gewiß kein Zufall und nicht bloß psychologisch bedingt, daß Fichte kein Organ für die Offenbarung als geschichtlichen Vorgang hat. Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes kann es in einem System, wo Gott als Teil zum Ganzen gehört, nicht geben. Wenn die Welt ihrer ganzen Existenz nach nicht eine kontingente und insofern geschichtliche Tatsache ist, dann kann es auch die Offenbarung nicht sein. Es liegt in der Folgerichtigkeit des philosophischen Denkens, daß es sich gegen einen „Einbruch" der Offenbarung in dieses geschlossene Weltbild wehrt. S. glaubt sich vor diesen Folgerungen sicher, weil er mit Fichte keine Erweiterung unserer theoretischen Erkenntnis durch die Offenbarung zulassen will (96, 100, 102). Allerdings hat alle Offenbarung für uns Heilsbedeutung und betrifft insofern nicht unser rein theoretisches Interesse. Dadurch werden aber keineswegs Erkenntnisse ausgeschlossen, die auch für die theoretische Vernunft Geltung haben.

Ist S. Fichte auf der einen Seite zu weit entgegen gekommen, so wird er ihm und den berechtigten Ansprüchen der Vernunft auf der andern Seite nicht gerecht. Fichte versucht eine Kritik aller Offenbarung vom rein philosophischen Standpunkt aus. Allerdings geht er darin zu weit, daß er den Inhalt, die Form der Bekanntmachung und die Absichten des offenbarenden Gottes in ihrem ganzen Umfang im vorhinein festlegen will. Aber ist die Vernunft ganz unvermögend, über Offenbarung irgendwelche Aussagen zu machen, den Sinn von Offenbarung in ihren allgemeinen Grundzügen zu erfassen und mit der erkannten Seinsordnung zusammenzuhalten? Kann sie nicht gewisse negative Kriterien aufstellen, denen die Offenbarung nicht widersprechen darf? Darin kann nur der eine Beschränkung der Vollgewalt des offenbarenden Gottes sehen, der nicht beachtet, daß Gott die *eine* Quelle für Vernunft *und* Offenbarung ist. Nur wenn die Vernunft weder die echte Transzendenz Gottes erkennen noch sich zu Gott durch analoge Begriffe erheben kann, muß ein solches Unterfangen scheitern. Das aber scheint S.s Auffassung zu sein. Den transzendenten Gott durch Vernunft erkennen heißt nach ihm Gott „begreifen", ihn

in endliche Begriffe einschließen, was allerdings ein Widersinn wäre. Es ist somit dieselbe Grundauffassung, die S. veranlaßt, Fichte einerseits zu viel, anderseits zu wenig einzuräumen. — Aus allem geht jedenfalls hervor, daß das Buch S.s gerade auch dem Theologen viel Stoff zum Nachdenken gibt. W. Brugger S. J.

Schmaus, M., Katholische Dogmatik. Bd. 3, 1: Die Kirche und das göttliche Leben. gr. 8° (XI u. 444 S.) München 1940, Hueber. *M* 9.80; geb. *M* 12.—. — In 2. Aufl.: 1. Bd.: Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige. gr. 8° (XVI u. 372 S.) ebd. 1940. *M* 9.80; geb. *M* 12.—.

Nachdem bereits in den beiden ersten Bänden die Einheit und Dreipersönlichkeit Gottes sowie seine Selbsterschließung und Selbstmitteilung in Schöpfung und Erlösung dargestellt worden war, handelt der 3. Band über die Ausweitung des Gottmenschentums Christi. Von den zwei Hauptteilen, die dieser Band umfaßt, liegt bisher der erste vor. Er stellt das Mysterium der heiligen Kirche und der Gnade dar. Gestaltung des Stoffes und theologisch-dogmatische Gesamtschau entsprechen durchaus der lebendigen Eigenart, die die Dogmatik des Verf. von allen anderen unterscheidet (vgl. unsere Besprechung zum 1. u. 2. Bd. in Schol 14 [1939] 245 f.). Wie dort, so tritt auch hier wieder unter Verzicht auf eine begrifflich ausführlichere, mehr schulgemäße Darstellung vor allem das Ringen um ein möglichst reiches Eindringen in die Wirklichkeitsfülle des Dogmas und seine lebendige Erschließung zutage. Das äußert sich vor allem in den Paragraphen, die die Teilnahme der Kirche und ihrer Glieder an der Lebensbewegung des trinitarischen Gottes behandeln (202 ff.), ihren Ursprung und Urgrund in der Einheit zwischen Vater und Sohn darstellen (59 ff.), den Hl. Geist als innersten Lebensraum der Gläubigen (25 ff., 205 ff.) und die trinitarische Liebe als das tiefste Wesen der Kirche (41 f., 251). Ganz ausgezeichnet ist die theologische Erschließung und Ausdeutung des Gnadenlebens als Gottesfreundschaft (§ 188), ferner die Schau unserer Begnadigung als tiefster Erfüllung des wahren Menschseins (236 f.), die Bewährung unserer Gottesliebe in der Nüchternheit opferbereiten Dienstes am Nächsten (256 f.).

Spekulativ-dogmatisch gesehen, ist die Kirchen- und Gnadentheologie des Verf. ganz griechisch gedacht: Da unser Gnadenleben Teilnahme am dreieinigen Gott ist in der Realteilhabe am Leben Christi durch den Hl. Geist, der als Geist des menschgewordenen Wortes in uns wohnt, die Menschwerdung aber ein Proprium des Sohnes ist, so vollzieht sich auch unsere gnadenhafte Vereinigung mit dem Vater im Sohn durch den Hl. Geist. Ist darum auch jede göttliche Person im menschlichen Ich gegenwärtig, so doch nur insofern, als sie in beziehentlichem Gegensatz zu jeder anderen göttlichen Person steht. Wie der Hl. Geist die Vollendung der vom Vater ausgehenden innergöttlichen Bewegung ist, so steht er in dem vom Vater auf die Geschöpfe hinzielenden Bewegungslauf auch den Geschöpfen am nächsten (204). Die Inexistenz Christi in uns (Röm 8, 9—11; 2 Kor 4, 7—18; Eph 3, 16) sieht S. nicht bloß in der Einwohnung Christi seiner Gottheit, sondern auch seiner Menschheit nach. Ermöglicht werde diese Form der Inexistenz durch die vergeistigte Leiblichkeit des verklärten Christus, der von der Massigkeit des Materiellen befreit, nun nicht mehr räumliche Entfernung zu überwinden habe (195). Werde auch

diese verklärt-menschliche Gegenwart Christi von der Theologie des hl. Paulus keineswegs zwingend verlangt, so schienen die Paulusstellen in diesem Sinne doch verstanden werden zu können — nähme man sie in ihrem unmittelbaren Wortlaut (193) —, ohne dadurch mit der eucharistischen Gegenwart als Gegenwart des Gottmenschen unter dem Zeichen von Speise und Trank in Konflikt zu treten (199). Beschränke man sich aber bei der Deutung dieser Paulustexte auf eine rein physisch-dynamische Einheit zwischen Christus und den Gläubigen, so werde man den Texten auch gerecht, wenn man nur nicht den analogen Charakter aller theologischen Aussagen übersehe. Die Einzigartigkeit und Innigkeit der Verbindung zwischen Christus und uns im Leben der Gnade ist so groß und geheimnistief, daß jede Veranschaulichung durch eine, wenn auch noch so vollkommene raum-zeitliche, erfahrungsgemäße Verbundenheit von Mensch zu Mensch unzulänglich ist (193).

Das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade, die als Einwohnung des Hl. Geistes in der Unmittelbarkeit seiner Vereinigung mit dem Gerechten als nicht-appropriiert verstanden wird (33, 207), behandelt der Verf. nicht näher. Das gleiche gilt von der Beantwortung der Frage nach dem eigentlichen Formalgrund unserer Gotteskindschaft. Zur weiteren Orientierung wird auf die Arbeiten von H. Schauf (207) und H. Kuhaupt (210) verwiesen (vgl. die folgende Besprechung). Zugleich wird der Geheimnischarakter unserer gnadenhaften Christusständigkeit, in der der Realunterschied zwischen unserem geschaffenen Ich und der ungeschaffenen Personalität des menschgewordenen Wortes energisch betont wird, besonders hervorgehoben. Da alle Wirklichkeit Gottes in der zwischen Christus und der Kirche bestehenden Einheit größer ist als die uns zur Verfügung stehenden Denkschemata, so bediene sich auch der durch den hl. Paulus sprechende Hl. Geist bei der Schilderung jener Einheit der Bilder und Gleichnisse: „Das Verbleiben im Reiche der Bilder ist daher nicht eine Flucht vor der Klarheit und Eindeutigkeit, sondern vor der Versuchung zu einem unberechtigten Rationalismus“ (59).

Die eigentlich dogmatische Bedeutung dieser Kirchen- und Gnadentheologie liegt vor allem in der tieferen Schau des Kosmos und unserer konkret geschichtlichen Existenz vom Trinitäts- und Inkarnationsmysterium her. Mit ihr ist auf dem Gebiete der Lehrbuch-Dogmatik der Anfang zu einer darstellenden Gesamttheologie geschaffen, die das Geheimnis der christologisch-übernatürlichen Einheit und Ganzheit viel stärker und lebendiger zum Ausdruck bringt, als es gewöhnlich der Fall ist. Ohne Zweifel wird jedes stärker systematische Theologiestudium neben dieser Dogmatik noch andere, mehr begrifflich arbeitende Lehrbücher benötigen. Einmal um einen größeren, detaillierten Einblick in das zu gewinnen, was allgemeine Ansicht der Theologen ist oder mehr private Meinung des Verf. Wir denken hier z. B. u. a. besonders an die mystisch-reale gottmenschliche Gegenwart des verklärten Christus in jedem Gläubigen. Dann aber besonders im Interesse einer mehr begrifflich durchgeführten Form der dogmatisch tiefen Gesamtschau und theologisch reichen Erschließung, die vorliegender Dogmatik eigen ist. Denn ist auch Bild und Gleichnis der hl. Schrift z. T. reicher und geheimnistiefer an Wirklichkeitsgehalt als unsere begriffliche Erkenntnis, so ist das Bild im Prozeß unseres übernatürlichen Glaubenserkennens doch erst das sensibile

in credibili, das über den Weg des Begrifflichen spontan zu einer tieferen Einsicht in das intelligibile in credibili drängt, zur Theologie. Darum wird auch der theologisch reiche Gehalt des vorliegenden Bandes — das ist unsere Überzeugung — aus sich selbst recht bald zu einer begrifflich vertieften Form der Gestaltung führen und so durch sich selbst die Ergänzung finden, die er in seiner heutigen Prägung benötigt, anderswoher aber kaum erhalten wird.

Die inzwischen erschienene 2. Auflage des 1. Bandes bringt neben einem neuen Personenregister größere Umarbeitungen und Erweiterungen vor allem in der dogmatischen Deutung der Offenbarung, der Beziehung von Theologie und Leben, der Unbegreiflichkeit und Einzigkeit Gottes, sowie des Verhältnisses von Person und Natur im Geheimnis der Dreieinigkeit. A. Lieske S. J.

Kuhaupt, H., Die Formalursache der Gotteskindschaft. gr. 8° (130 S.) Münster 1940, Regensberg. *M* 3.20.

Die Untersuchung ist von dem Interesse geleitet, die seinerzeit zwischen Scheeben und Granderath geführte Kontroverse grundsätzlich zu entscheiden (1), nicht so sehr durch Hinzufügung neuer, endgültig ausschlaggebender Gesichtspunkte als durch Zusammenfassung und Verarbeitung der über Einzelfragen bereits vorliegenden bibeltheologischen und patristischen Abhandlungen. Damit und mit der Absicht, das Thema in große Zusammenhänge hineinzustellen, wird eine ausführliche Darlegung der ganzen Gnadentheologie unvermeidlich. Sie schafft im 1. Teil das Fundament für die These des Verf., die er auf den letzten 29 Seiten des 2. Teiles entwickelt. Sie dürfte sich im wesentlichen mit jener Auffassung decken, die Scheeben, direkt oder indirekt durch seine Lehrer aus dem Jesuitenorden angeregt, vertreten hat: Gotteskindschaft besagt übernatürliche Gottähnlichkeit der Natur und, weil durch Zeugung empfangen, substantiellen Zusammenhang mit dem göttlichen Erzeuger. Einzige und eigentliche Formalursache der Ähnlichkeit der Natur ist die geschaffene, einzige und analoge Formalursache des substantiellen Zeugungszusammenhangs ist die unerschaffene Gnade, so daß geschaffene und unerschaffene Gnade zusammen die Gotteskindschaft konstituieren. In einem Punkte wird die Scheebensche Theorie korrigiert: Scheeben will die unerschaffene Gnade außerdem noch zum Formalprinzip einer zweiten, substantiellen Gottähnlichkeit machen; er unterscheidet deshalb zwischen einer Kindschaft durch Wiedergeburt, die durch die geschaffene Gnade begründet wird, und einer anderen durch Zeugung, die sich von der unerschaffenen Gnade herleitet. Diese Unterscheidung glaubt K. ablehnen zu müssen, weil er darin eine Lockerung des inneren Zusammenhangs von geschaffener und unerschaffener Gnade sieht (106).

Neben Scheeben erscheint Granderath als der von bloßen Begriffen her Argumentierende (92). Diese Charakteristik ist wohl nicht dahin mißzuverstehen, als ob Begriffsanalyse Granderath zu seiner These geführt hätte; gerade er ist ja vom Wortlaut des Tridentinums ausgegangen, den zu wahren seine Absicht war und dem er nur durch seine Erklärung der Gotteskindschaft gerecht zu werden vermeinte (vgl. ZKathTh 5 [1881] 289 ff.).

Aus der Zielsetzung der Arbeit ist es zu erklären, daß die Theologen der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit ausgiebig zu Wort kommen und mehr mittelbar über sie der Weg zu den ersten Quellen gesucht wird. So muß der Verf. darauf verzichten, Schrift

und Väter im Urtext zu bringen und in bezug auf ihren gnadentheologischen Inhalt einer genauen Einzelexegese zu unterwerfen. Wer also glaubt, das einschlägige biblische und patristische Material sei bereits hinreichend gesichtet und gesichert, wird mit dem Vorgehen des Verf. einverstanden sein. Wer aber diese Überzeugung nicht teilt und nach Arbeiten wie der von Deimel neue Voruntersuchungen für notwendig hält, wird eher zu der Ansicht neigen, daß das entscheidende Wort von seiten der Theologen in dieser Kontroverse noch nicht gefallen ist. J. Loosen S. J.

Janssens, A., Tummers, F., Ploumen, P., Maria in de Leer der Kerk. gr. 8° (VI u. 359 S.) s'Hertogenbosch 1940, Teulings. *Fl* 4.45; geb. *Fl* 5.50.

Das niederländische Sprachgebiet, dem wir schon so viele bedeutende mariologische Schriften verdanken, schenkt der Theologie dieses neue Werk über die Gottesmutter in der Lehre der Kirche. Ursprünglich war der Plan größer, es sollte in drei Teilen die gesamte Marienkunde behandelt werden; aus äußeren Rücksichten entschlossen sich die Herausgeber, wenigstens das schon fertiggestellte Manuskript zu veröffentlichen.

Die *Einleitung* von *A. Janssens* (1—56) bespricht die *Quellen der Mariologie*. Wir werden unterrichtet über die Lehre des Neuen und des Alten Testamentes, über die Aussagen der ältesten Überlieferung bis zum 4. Jahrh. und die zeitlich am weitesten zurückgehenden Leben der Gottesmutter. Der Verf. beherrscht seinen Stoff und weiß ihn, der für weitere gebildete Kreise berechneten Anlage des ganzen Werkes entsprechend, in klarer und faßlicher Form wiederzugeben. Wenn man etwas bei der gedrängten Behandlung hinzuwünschen darf, wäre es wohl das Eingehen auf die heilsgeschichtliche Bedeutung der Szene von Kana, ungefähr im Sinne der Ausführungen P. Gächters (Maria in Kana: ZKathTh 55 [1931] 351—402). Die schroff ablehnende Stellungnahme gegenüber den Apokryphen fällt auf, besser würde uns gefallen, wenn vorsichtig die Wahrscheinlichkeit der Übernahme echten alten Traditionsgutes, z. B. was das Jugendleben Mariens im Tempel angeht, offen gelassen würde.

Der *1. Teil*, von demselben Verf. geschrieben wie die Einleitung, ist der *Mutterschaft Mariens* gewidmet (57—110). Die Überschriften der Kap. lauten: wahre Mutterschaft, würdige Mutterschaft, jungfräuliche Mutterschaft, göttliche Mutterschaft. Da J. schon früher diesem Thema seine Arbeit geschenkt hat (vgl. u. a. De Heerlijkheden van het goddelijk Moederschap [Brüssel 1939]), ist er mit den historischen und spekulativen Fragen vertraut. Im Vergleiche zu Scheeben ist seine Gedankenführung durchsichtiger und seine Sprache einfacher.

Am meisten Aufmerksamkeit verdient ohne Zweifel der *2. Teil* des Werkes, von *F. Tummers*, über die *allgemeine Mittlerschaft Mariens* (111—212). Der Gegenstand selber steht ja mitten in der theologischen Erörterung der zeitgenössischen Mariologie, und der Verf. hat sich schon über seine Zuständigkeit hinreichend ausgewiesen (BijdrNedJez 1 [1938] 95 ff.: Het mede-verdienen van de H. Maagd in het Verlossingswerk; vgl. Schol 14 [1939] 110). Den Kern der vorliegenden Ausführungen bilden die beiden Kap. über die Mitwirkung der Gottesmutter an der objektiven und subjektiven Erlösung; bei der ersten wird besonders zwischen entfernter und unmittelbarer Mitwirkung unterschieden und danach die Art und Weise näher beschrieben. T. spricht sich klar über eine unmittelbare Beteiligung Mariens am Vollzug der objektiven Erlösung aus und sieht ihre Möglichkeit durch seine Sonderanschauung über die vorweg-

genommene Kraft der Verdienste Christi gegeben. Was er früher schon vom wissenschaftlichen Standpunkt aus dargestellt hat (in dem oben angeführten Artikel), gibt er jetzt in eine auch dem Nichttheologen verständliche Form. Dabei bleibt er sich der Schwierigkeit der Fragestellung und der Problematik seiner Lösung durchaus bewußt, so daß gegen die Erweiterung des Forums, dem nunmehr die theologische Erörterung vorgetragen wird, keine ernsten Bedenken erhoben werden können. Der Verf. ist auch nicht der Gefahr unterlegen, über seiner persönlichen Meinung die gesicherten oder doch ziemlich allgemein angenommenen Wahrheiten in der Frage nach der Gnadenvermittlung Mariens zu vernachlässigen. Sein eindeutiges Zeugnis für eine unmittelbare Beteiligung der Gottesmutter an der objektiven Erlösung zusammen mit seiner ruhigen Klarstellung des Problems und der sachlichen Auseinandersetzung mit Theologen, die anderer Ansicht sind (Lennerz, Goossens u. a.), wird als positiver Beitrag gewertet werden müssen, wie immer man sich zu der von T. vorgetragenen Lösung verhalten mag.

Ein kurzes Wort sei indessen zu der neuen Anschauung gestattet. Sie läßt bekanntlich die Gnaden vor dem Vollzug des Erlösungswerkes, also die Gnaden des Alten Bundes und die der Gottesmutter, auf Christus nur in der Zielursächlichkeit, nicht aber in der verdienstlichen Wirkursächlichkeit zurückgehen. Damit ist dann eine Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung möglich gemacht: Sie ist von Gott auf Christus hin erlöst und kann deswegen an dem Werke beteiligt sein, wodurch die Erlösung der nach Christus lebenden Menschen geschieht. So ist auf das mariologische Problem eine Antwort gegeben, die durch ihre Einfachheit bestechen könnte. Aber es entsteht dann für die Christologie die Schwierigkeit, daß das Erlösungswerk in zwei Teile auseinandergerissen wird, daß der Erlöser in wesentlich verschiedener Weise sich zu den Menschen vor ihm und nach ihm verhält. Man muß die weitere Erörterung abwarten, die sich an die von T. mehrmals vorgelegte und auch durch ältere Autoren gestützte Meinung anschließen wird. Annehmbar scheint sie uns nur in dem Falle, daß die unmittelbare Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung durch keine andere Lösung aufrecht erhalten werden könnte.

Wenn T. die heiligmachende Gnade und die sakramentalen Gnaden nicht direkt von der Gottesmutter verteilt werden läßt (187), so möchte uns diese Einschränkung weniger gefallen. Sie ist, soviel wir sehen, durch kein Zeugnis der positiven Quellen gefordert, und auch der Begriff des opus operatum steht nicht im Wege, da er ja nur die Verdienste des Spenders und des Empfängers ausschließt; und wie er die Tätigkeit Christi zum Inhalt hat, so könnte in Unterordnung auch die Mitwirkung Mariens eingeschlossen sein. Zu einem vollständigen Verständnis der allgemeinen Mutterschaft der allerseligsten Jungfrau kann man nicht gut ihre unmittelbare Beteiligung an der Geburt der Gotteskinder in der Rechtfertigung entbehren.

Im *3. Teile* des Werkes finden die *Gnaden und Vorrechte Mariens* eine kurze Würdigung (213—348). *P. Ploumen* gibt uns einen Überblick über die Heiligkeit der Gottesmutter, ihre Unbefleckte Empfängnis, ihre Sündenlosigkeit, ihre Aufnahme in den Himmel, ihre Verehrung. Der Verf. ringt anscheinend noch mit dem Problem, die dogmatischen Thesen in die Sprache der Verkündigung zu übertragen. Es fehlt trotz der knappen Fassung nicht an Gründlichkeit, jedoch bricht hie und da die schulgemäße Form der Darstellung allzusehr durch. Bei den ephrämischen Zitaten hätte man eine Berücksichtigung der von L. Hammersberger (Die Mariolo-

gie der ephrämischen Schriften [Innsbruck 1938]) vorgebrachten Zweifel gerne gesehen.

Das Buch als Ganzes erfüllt sicher die Wünsche vieler, und wir möchten der Hoffnung Ausdruck geben, daß eine Erweiterung im Sinne des ursprünglichen Planes von neuem ins Auge gefaßt werde. Wenn die Mariologie mit ihren vielen Fragen, die zugleich ihre Auswirkung in den anderen Teilen der Dogmatik haben, gefördert werden soll, dann kann es nur auf diese Art geschehen, wie das vorliegende Werk geschrieben ist, die ebenso fern ist von einem ungesunden Kritizismus wie von naiver Begeisterung.

J. Beumer S. J.

Dausend, H., O.F.M., Das interrituelle Recht im CJC. Die Bedeutung des Gesetzbuches für die orientalische Kirche. 8° (190 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 9.60.

Der Verf. konnte kaum ahnen, wie sehr gerade jetzt die von ihm behandelte Frage an Bedeutung gewinnen sollte. Die Zeitereignisse bringen die verschiedenen Völker und Riten (R) der Ostkirche untereinander und mit der Westkirche in immer größere Berührung und werfen damit die Fragen und Schwierigkeiten eines geordneten Zusammenlebens in der einen Kirche deutlicher und schärfer auf. Das aber ist gerade das Thema des Buches: Welche Bestimmungen regeln nach dem Recht des CJC den rechtlichen und liturgischen Verkehr zwischen dem lateinischen R und den verschiedenen östlichen der einen römisch-katholischen Kirche? Der Verf. will sie „rechtsdogmatisch", weniger rechtsgeschichtlich beantworten.

Zur Vorbereitung und Abgrenzung des Hauptteiles, der eigentlichen Antwort auf jene Frage, werden vier Punkte vorher behandelt: 1. Der Geltungsbereich des kirchlichen Gesetzbuches: Can. 1. 2. D. hat alle Kanones zusammengestellt, die nach seiner Auffassung die Orientalen berühren: ich zähle 705 auch von Cappello und außerdem noch 47 von D. angeführte, zusammen 752 (von 2414). Anschließend werden diese Bestimmungen in einer Übersicht und mit kurzer Inhaltsangabe geboten. 3. D. untersucht peinlich genau den Begriff des R im CJC, wozu er den außerliturgischen, liturgischen und rechtlichen Gebrauch des Wortes vergleicht. Für das Thema bedeutet R vor allem eine Kultgemeinschaft mit Sonderrecht, natürlich innerhalb der Kirche. 4. Dann werden die R der Westkirche (hier *ohne* Sonderrecht) und der Ostkirche kurz dargestellt; in dieser 5 „Rituskreise", mit zugehörigen R im ganzen 17; dazu eine Übersicht ihrer Sonderart. Quellennahe, brauchbare Angaben!

So ist der Boden bereitet für die Behandlung des interrituellen Rechtes. Es beinhaltet nach D. die Gesetze über Rituszugehörigkeit und ihre Folgen, Absehen vom Ritus und Rituszugehörigkeit, Rituswechsel und Ritusanpassung, die interrituelle Schiedsinstanz. 1. Der Kodex überläßt weder den Anschluß an einen R noch seine Befolgung dem Belieben des einzelnen oder der Gemeinschaft. Er sieht als Grundlage der Rituszugehörigkeit die nach bestimmten Gesetzen gespendete Taufe an und verpflichtet jeden, die Folgen dieser Zugehörigkeit im sakramentalen Leben und in der übrigen Kirchenzucht treu zu beobachten. 2. Trotz der Strenge der Rituszugehörigkeit kennt der Kodex Fälle, in denen er den R völlig unberücksichtigt läßt oder die Freiheit gibt zur Nichtbeachtung. Jenes „Absehen" von Rituszugehörigkeit findet sich in c. 106 u. 4, d. h. bei der Rangordnung, damit die wahre und einzigartige Geschlossenheit der Kirche gerade bei gemeinsamen Feiern deutlich bekundet werde. Ritusfreiheit wird gewahrt besonders für Kommunion,

Beichte und Meßbesuch; allgemein gesprochen dann, wenn Seelenheil oder wahre Frömmigkeit es fordern. 3. Auch Wechsel des R und tatsächliche Angleichung an einen andern R sind in gewissen Grenzen möglich. Der Strenge der Rituszugehörigkeit entspricht das grundsätzliche, aber nicht mehr unter Strafe gestellte Verbot, Wechsel des R. zu veranlassen. Es gilt vor allem den Lateinern. Rituswechsel ist möglich: Für die Ehefrau durch Gesetz und allgemein durch Gnadenerweis des Hl. Stuhles, der auch für eine länger dauernde Angleichung erforderlich ist. 4. Die interrituelle „Schiedsinstanz" d. h. die Kardinalskongregation für die Ostkirche wird dargestellt nach Entstehung und Entwicklung, Einrichtung und Zuständigkeit.

Den Abschluß des Buches bildet eine kurze Zusammenfassung des interrituellen Rechtes: Selbständigkeit und Eigenart der verschiedenen R werden von der Kirche geachtet und gefördert, soweit religiöse Einheit der Familie und vor allem der Gesamtkirche es erlauben. Dann eine kurze Bewertung: Ein einheitliches Recht ist geschaffen, Eigenformen der R sind deutlich anerkannt, eine auch scheinbare Bevorzugung des lateinischen R hat aufgehört, ja durch die „Orientalenkongregation" ist die Ostkirche geehrt und in etwa bevorrechtet. Endlich ein kurzer Hinweis auf neue Aufgaben, besonders Rechtsvergleichung.

Der gegebene Überblick läßt die Vorzüge des Buches in etwa erkennen: das interrituelle Recht ist allseitig und klar dargestellt. Bemerkenswert ist die Quellennähe; alle erreichbaren Quellen sind herangezogen und ausgewertet, Darlegung und Stellungnahme sind stets durch Quellen, weniger durch Autoren begründet. Man ist dem Verf. dankbar dafür, daß man unter seiner Leitung sich überall auf sicherem, übersichtlichem und gut abgestecktem Boden bewegt. Nur große Sorgfalt und Mühe konnten das Ergebnis zeitigen; das wird bestätigt durch den großen Kreis sachkundiger Helfer, die im Vorwort erwähnt werden.

Doch selbst Meisterschaft in der Behandlung eines schwierigen Stoffes kann die Beschränkung nicht aufheben. Einige Einzelheiten: Man kann dem Verf. gewiß dankbar sein für seine mühevolle Untersuchung solcher Begriffe wie „ex ipsa rei natura" (c. 1; S. 24 ff.; vgl. S. 34 ff.) und ritus (48—58). Aber gerade die peinliche Genauigkeit und große aufgewandte Mühe legen, gemessen am Ergebnis, — wie auch sonst wohl die Methode des Buches — zwei Fragen nah: Ist das Ergebnis dieser Einzeluntersuchung wirklich *neu und klar und wertvoll* über die schon vorliegenden Erkenntnisse hinaus, so daß *solche* Mühe richtig eingesetzt wäre? Und vor allem: Ist hier wirklich auch noch so sorgfältige Vergleichung der Quellen *allein* das eigentliche und geeignete Mittel, um zu *letzter,* auch wissenschaftlicher Klärung der Sache zu kommen, d. h. einer geistigen und nicht *nur* von positiver Setzung abhängigen Wirklichkeit? Allein die Arbeit von *Mörsdorf* über die Rechtssprache des Kodex kann u. E. die Unzulänglichkeit solcher Mittel zeigen. Auf neue wirklich „rechtsdogmatische" Durchdringung des positiven Rechtsstoffes im Geist des ganzen geltenden Rechtes und seine Erfassung von der lebendigen Wurzel her ist der Verf. weniger eingegangen.

In der Frage, ob proles in c. 756 „Kind" im Rechtssinne oder „Nachkomme" bedeutet (84 f.), entscheidet sich D. gegen namhafte Kanonisten für das Letztere. Die Gründe dafür scheinen nicht durchzuschlagen. Wenn „proles" nicht auf das noch nicht siebenjährige *Kind* beschränkt werden soll, mit welchem Recht auf den *minderjährigen* Nachkommen? Andrerseits kann die Entscheidung Benedikts XIV. in seinem Rundschreiben „Demandatum" von 1743

über die minderjährigen Nachkommen der Latinizantes doch nach anerkannten Auslegungsregeln als Direktive dienen, zumal eine offenbare Rechtslücke im CJC vorliegt. Für das Recht der noch nicht vollreifen Nachkommen, bei der Taufe selbst den R zu wählen, ließe sich als Analogon auch die Kasuistik zum c. 1099 verwerten. Die Frage kann wohl nur durch amtliche Entscheidung geklärt werden. — Gehört zu den Handlungen, die keinen Rituswechsel nach sich ziehen (142), nicht auch der Besuch der hl. Messe in einem andern R (vgl. c. 1249)? — D. bezeichnet die Kongregation für die Ostkirche als interrituelle „Schiedsinstanz" (165 ff.), ohne die Benennung zu begründen. Aus der Natur der Sache und nach Analogie von cc. 1929 ff. ist die Anrufung einer Schiedsinstanz in das Belieben der Parteien gestellt und ein freier Schiedsvertrag Grundlage weiterer Entscheidung und Bindung. Aber ist nicht in vielen (den meisten?) Fällen ihrer Zuständigkeit die genannte Kongregation die mit päpstlicher Vollmacht ausgestattete, einfach übergeordnete (jurisdiktionelle) Rechtsinstanz, an die Geistliche und Gläubige sich zu wenden *verpflichtet* sind?

Die Rede von den „beiden großen Ritusbereichen, dem lateinischen und orientalischen R, den beiden stark selbständigen Kirchenhälften der einen katholischen Kirche" (177) entspricht zwar einer ziemlich verbreiteten Vorstellung und Sprechweise, scheint aber an den vom Verf. selbst aufgestellten Maßen gemessen rechtlich und liturgisch weniger genau zu sein. Die lateinische Kirche (vgl. c. 1) enthält nur einige ziemlich unbedeutende R, d. h. rein liturgische Sonderordnungen ohne Sonderrecht. Diese stehen also rechtlich nicht in einer Linie mit den östlichen. Wohl aber tut das der lateinische R; also die *ganze* Westkirche mit ihrem durchaus vorherrschenden lateinischen R und ihrem Sonderrecht (CJC) steht rechtlich-liturgisch auf einer Stufe mit den *verschiedenen* östlichen Riten. Eine rechtlich-liturgische einheitliche Ostkirche gibt es nicht, Westkirche und Ostkirche können nur sehr bedingt und vage als zwei Hälften der Kirche bezeichnet werden; sie sind das nicht räumlich, nicht zahlenmäßig, nicht rechtlich, nicht liturgisch; es sei denn, daß die verschiedenen östlichen R durch eine gewisse ihnen irgendwie gemeinsame „östliche" Eigenart sich abheben lassen vom lateinischen; auch sind sie verwaltungsmäßig irgendwie zusammengefaßt als Zuständigkeitsraum der Kongregation „für die Ostkirche". Leider ist auch die Sprechweise des kirchlichen Rechtsbuches hier unbestimmt. C. 1 spricht von Ecclesia Orientalis und Latina Ecclesia, c. 257 von Ecclesia Orientalis, ritus (die Riten) Ecclesiarum orientalium, Ecclesiae ritus orientalis und sogar Ecclesiae ritus latini. Kirche und Ritus bedeuten hier offenbar dasselbe, aber was? Rein liturgische Sonderordnung (Ecclesiae ritus latini), Kultgemeinschaft mit Sonderrecht (Ecclesiae ritus orientalis), umfassender Bereich von Sonderkulten mit Sonderrechten (Ecclesia Orientalis).

Vielleicht hätte das ganz Grundsätzliche der „Ritenfrage", der lebendige Quell allen interrituellen Rechtes in diesem Zusammenhang einen Hinweis verdient: Wie innerhalb der einen Kirche Christi ganz verschiedenes uraltes und echtes Volkstum sich in relativer Selbständigkeit und Eigenart liturgisch-rechtlich entfalten kann, so daß bei aller Einheit im Wesentlichen doch verschiedene Völker in ihrer Weise, Sprache und Rechtsart beitragen zum Aufbau des Leibes Christi. Es sind Anzeichen dafür da, daß dieses urchristliche und stets anerkannte Lebensgesetz der Kirche ganz neue Bedeutung erhält. H. Keller S. J.

# Aufsätze und Bücher.

## 1. Geschichte der Theologie.

Casamassa, A., O. S. A., I Padri Apostolici. Studio Introduttivo (Lateranum, Nova series, IV, 3—4). gr. 8° (XI u. 257 S.) Rom 1938, Pont. Athen. Lateran. *L* 30.—. — Eine ausführliche Einführung in das theologische Studium der apostolischen Väter, im wesentlichen eine Zusammenfassung von Vorlesungen, die der bekannte Patristiker am Pont. Athenaeum Lateranense und am Seminar der Propaganda gehalten hat. Behandelt werden die Didache, Klemens von Rom, der Ps.-Barnabas-Brief, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Papias von Hierapolis, der „Hirt des Hermas" und der Brief an Diognet. Dabei wird in übersichtlicher Klarheit und gleichmäßiger Sorgfalt jeweils zuerst die handschriftliche Textüberlieferung besprochen, dann eine sehr eingehende, oft recht wertvolle Analyse des Inhaltes gegeben und die Echtheitsfrage behandelt. Nach der Bestimmung der Abfassungszeit widmet die Darstellung besondere Aufmerksamkeit der Herausarbeitung des jeweiligen theologischen Gehaltes. Beschränkt sich auch die Darstellung des Verf. auf text- und literargeschichtlichem Gebiete mehr oder weniger auf die Wiedergabe oder die Berücksichtigung leider vorwiegend nur älterer Fachliteratur, so erhält sie doch durch die sorgfältige Berücksichtigung des dogmatischen Gehaltes (Trinitätslehre, Christologie, Kirchen- und Sakramentenlehre usw.) einen Eigenwert, der ihr als Einführung in die Welt der apostolischen Väter ihre Selbständigkeitsbedeutung neben allen anderen sichert. Lieske.

Bader, R., Der Ἀληθὴς Λόγος des Kelsos (Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 33). gr. 8° (XI u. 216 S.) Stuttgart 1940, Kohlhammer. *M* 15.—. — Vorliegende Dissertation will die in den 8 Büchern des Origenes gegen den Platoniker Kelsos enthaltene kelsianische Kampfschrift mit dem Titel Ἀληθὴς Λόγος wiederherstellen. Die Arbeit des Herausgebers begünstigen wertvolle Vorarbeiten und Vorlagen anderer, besonders aber die gute Überlieferung. Nur ein Zehntel des kelsianischen Gedankengutes ist verloren gegangen. Den zumeist wörtlich erhaltenen Restbestand überliefert direkt und vollständig Cod. Vat. gr. 386 (saec. 13) = A, indirekt unvollständig, aber auch unabhängig die „Philokalia", eine Blütenlese aus Origeneswerken, deren Handschriften zwei Gruppen bilden und auf einen gemeinsamen Stammvater = Φ (saec. 7) zurückgehen. Bei der stark umstrittenen Bewertung von A und Φ, die neuerdings durch die textkritischen Forschungen Fr. A. Winter's zugunsten Φ ausfielen, folgt B. dem allgemein anerkannten Grundsatz, bei der Textgestaltung von Fall zu Fall zu entscheiden. Die nicht leichte Frage nach dem Umfang der Wiederherstellbarkeit der Kelsosschrift behandelt der Herausgeber ebenfalls mit großer Umsicht. Origenes' Selbstzeugnisse und von B. gut beobachtete sprachliche Kennzeichen zeugen von der Arbeitsweise des Origenes, der sich neben sorgfältiger Behandlung der kelsianischen Anwürfe auch „Ungenauigkeiten", Auslassungen und Kürzungen erlaubte, weshalb man nicht mehr von „der Integrität des überlieferten kelsianischen Gedankengutes bei Origenes" reden kann. Die Bemerkungen des Origenes im Vorwort seiner Gegenschrift und in 5, 65 haben Gliederung und Anordnung der Kelsosschrift

erhalten. Das Recht zur Umstellung einiger Fragmente (38) leitet B. aus inneren Kriterien her, wie auch aus der von Origenes selbst bezeugten Abweichung von der „Aufeinanderfolge der Kelsosgedanken" (29). — Einige *Ergänzungen* zur vorzüglichen Arbeit: Die der Ausgabe beigefügten „Nachträge und Berichtigungen" könnten hinsichtlich des textkritischen Apparates, des Quellen- und Zitatennachweises erweitert werden. Ein Vergleich mit Burnet's Platonausgabe zeigt z. B. die Ergänzbarkeit des Variantenverzeichnisses der Platonzitate. Hingewiesen sei u. a. auf folgende Stellen: VI, 6 — Plat. Epist. VII 341 d 4; VI, 19 b — Plat. Phaedr. 247 c—d; VII, 31 — Plat. Phaedr. 109 e. Wegen der auch von B. hervorgehobenen Bedeutung der platonischen Philosophie im Geistesleben des Kelsos hätten auch die Quellennachweise des platonischen Leihgutes reichhaltiger sein können, so z. B. bei Problemen wie sie IV, 52 über das Verhältnis „Gott und Materie" erwähnt. Wertvolle Dienste hätte dabei das klassische Werk geleistet: Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890. Eine treffliche Gelegenheit, auf die feinmaschige philosophisch-mathematische Struktur der platonischen λόγοι bzw. ἀναλογίαι im Aufbau des Gesamtkosmos aufmerksam zu machen, böte der Ausbau der Anm. 29 zu VI, 42 durch Hinweis auf Phileb. 25 a und e, Parm. u. a. Damit wäre der Begriff des λόγος ἀληθής in VI, 9 aus dem Platonzitat Epist. VII 342 a und b in eine tiefere geistige Situation hineingestellt worden, wie auch die in der Einleitung (1—3) besprochene Übersetzungsmöglichkeit des Titels der Kelsosschrift.

Ennen.

Günthör, A., O. S. B., Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien (Studia Anselmiana 11). gr. 8° (VIII u. 140 S.) Rom 1941, Herder. *L* 40.—. — Um die Autorschaft der 7 ps.-athanasianischen Dialoge (= 5 Dialoge de Trinitate und 2 Dialoge contra Macedonianos: PG 28, 1116—1337) besteht seit langem Uneinigkeit. Während der Erstherausgeber Beza (1570) sich des Urteils enthielt, schrieben Felckmann (1601) und Combefis (1675) sie Maximus Confessor zu; Garnier (1684) dagegen trat für Theodoret von Cyrus ein und Dräseke (1892) für Apollinaris von Laodicea. Den letzten Stand der Frage bildete die Hypothese von Loofs (1914), nach dem die beiden Dialoge contra Macedonianos eine Quelle für Didymus bilden, während die 5 Dialoge de Trinitate von Didymus abhängig sind, ihn aber keineswegs zum Verfasser haben. Aber schon 1905 hatte E. Stolz die Meinung ausgesprochen, daß sich vielleicht Didymus als Verfasser aller 7 Dialoge erweisen lasse. Diese Vermutung wird durch die scharfsinnige und gründliche, auf voller Beherrschung des schwierigen Materials gegründete Untersuchung von G. zur wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit erhoben. G. zeigt zunächst gegen Loofs, daß kein Grund vorliegt, die sieben Dialoge nach Verfasser und Entstehungszeit zu trennen, da sie alle die gleichen literarischen Beziehungen zu Didymus aufweisen. Dieselben literarischen Beziehungen, sodann aber auch die in den Dialogen niedergelegte exegetische Methode und theologische Lehre offenbaren so ausgesprochen didymianischen Charakter, daß alles dafür spricht, daß Didymus wirklich ihr Urheber ist; näherhin scheinen die Dialoge von Didymus vor seinem Hauptwerk De Trinitate verfaßt zu sein, da er sie dort ausgiebig ausgewertet hat. — Eine Kleinigkeit: S. VIII Z. 14 muß es heißen: „pseudobasilianischen" statt „pseudoathanasianischen".

Bacht.

Schuster, I., Cardinale, Sant' Ambrogio, Vescovo di Milano, Note storiche. kl. 8° (VIII u. 185 S.) Mailand 1940, Vita e Pensiero. L 6.—. — Ders., Sant' Ambrogio e le più antiche Basiliche Milanesi, Note di archeologia cristiana (XI u. 122 S.) Ebd. 1940. — Mailand feierte das 16. Zentenar der Geburt seines größten Bischofs. Kardinalerzbischof Sch. hat zur Jahrhundertfeier diese beiden Bändchen beigesteuert, aus denen ebenso viel Liebe und Verehrung zum großen altrömischen Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Mailand wie praktischer Sinn für die Bedürfnisse seiner Diözese in unserer Zeit spricht. Das 1. Bdch. schildert nach einem anziehenden Tugendbild des Heiligen („La fisionomia morale di Ambrogio") seine Verdienste um die Wiederherstellung der Rechtgläubigkeit Oberitaliens nach dem arianischen Vorgänger Auxentius, seine Stellung zum römischen Primat, zum imperium Romanum, zur Liturgie, seine Bautätigkeit, seine Eigenständigkeit als Kirchenlehrer, die Unbesieglichkeit in der Verfolgung, seine schwache Gesundheit und sein Sterben. Die letzten Kapitel (12. bis 14.) sind praktische Folgerungen aus dem Beispiel des hl. Ambrosius für den Klerus der Gegenwart: religiöse Vertiefung, besonders durch eingehendes Studium der hl. Schrift, Hereinziehung des Volkes in die Liturgie der Kirche durch Erklärung ihrer Zeremonien, gründliche Bildung des Klerus in Tugend und Wissenschaft nach dem Vorbild und den Vorschriften des Heiligen (De officiis ministrorum). — Im 2. Bdch. weist der hohe Verf. nach, daß die heutige Kirche San Lorenzo in Mailand in ihren Grundbestandteilen der Ära Konstantins des Großen angehört und kurz nach 313, dem Jahr des Mailänder Edikts erbaut sein muß. In ihr sieht er, wohl mit Recht, das „Heiligtum", worin der große Bischof (Ambrosius) predigte, die göttlichen Geheimnisse feierte, seine Leichenreden auf Gratian, Valentinian II. und Theodosius hielt; worin er Augustin taufte, worin er in den epischen Tagen der Woche „in authentica" vom Jahr 385 den Gesang des heiligen Offiziums einführte, um sich ruhmvoll für das Martyrium zu bereiten. Hier brachte Monica lange Nächte im Gebete zu, vereint mit dem verfolgten Bischof. Hier begann Augustin, als er sich noch nicht entschlossen hatte, Christ zu werden, beim melodischen Gesang der Alleluia, die sich dem von Ambrosius eingeführten Psalmengesang wie Perlen eingliederten, mächtig bewegt zu werden. Da war es auch, wo der große Patriarch seine mystagogischen Katechesen vortrug, aus denen für uns dann „De Mysteriis" und darum auch „De Sacramentis" entstanden ist. Der Beweisgang stützt sich nur auf den Vergleich zwischen ambrosianischen Texten bzw. Liturgiestücken und den Funden bei den Erneuerungsarbeiten von San Lorenzo und läßt das archäologischkünstlerische Gebiet einstweilen beiseite. Aus dem Hauptbeweis ergibt sich als Folge, daß S. Eustorgio die „Basilica Porziana" und daß die alte Basilica, die an der Stelle des heutigen Domes stand, die auf den von Kaiser Constantius verbannten Dionysius zurückgeht, die „Basilica nova, hoc est intramurana quae maior est" (Ambros. Ep. 20, 1. 10), darstellt. — Die beiden Skizzen lesen sich spannend und überzeugend. Auf wissenschaftliche Einzelfragen ist weiter nicht eingegangen. Trotzdem möchte man für eine Neuaufl. dieses glänzend geschriebenen Carmen saeculare wünschen, daß die Belegstellen (wenigstens kurz in Klammer) überall und nicht bloß nach Auswahl angegeben werden. Daß das Datum der Bischofsweihe trotz Campenhausen und Palanque mit

der alten Tradition auf den 7. XII. 374 (nicht auf den 30. XI. 373) festgesetzt und daß die Schrift „De Sacramentis" als die echten Osterkatechesen des Ambrosius betrachtet wird, verdient Nachahmung. Wer Ambrosius lebendig nahe kommen will, der lese diese beiden Bändchen. Faller.

Aurelius Augustinus, Die Ordnung. Erste deutsche Übertragung von C. J. Perl (Die deutsche Augustinusausgabe, 1. Abt.: Die frühen Werke 1). 8° (XXIV u. 111 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 3.60. — Mit dieser Anzeige finden wir erstmalig Gelegenheit, auf die deutsche Augustinusausgabe aufmerksam zu machen, die in Zusammenarbeit mit M. Schmaus, F. Hofmann, J. Pinsk, D. Zähringer u. a. von C. J. Perl veranstaltet wird. Der vorläufige Gesamtplan umfaßt drei Abteilungen: Die frühen Werke, die Werke des Priesters, die Werke des Bischofs Augustinus. Der vorliegende 1. Bd. stammt vom Herausgeber selbst. Der Übersetzung schickt P. eine gehaltvolle Einleitung voraus; besonders wertvoll scheint mir das zu sein, was er über die Rolle der Mutter Augustins, der hl. Monica, im Dialog ausführt (XXII f.), ferner was er zur Charakterisierung der eigentümlichen Atmosphäre sagt, die in diesem Werke schwingt (XVII). Die Übertragung stützt sich im wesentlichen auf den Text bei Migne. Die Ausgabe von Knöll im CSEL war dem Übersetzer augenscheinlich nicht zugänglich. Ob dadurch die Übersetzung irgendwie bedeutsam beeinträchtigt wird, müßte ein eingehender Vergleich mit der — habent sua fata libelli! — im gleichen Jahre 1940 in Münster veröffentlichten Übertragung von P. Keseling (vgl. Schol 16 [1941] 426) zeigen, die sich ausdrücklich auf Knöll stützt. Die äußerst schwierige Aufgabe, die mit der Wiedergabe der an Wortspielen und geistreichen Antithesen und prägnanten Kurzausdrücken reichen Sprache Augustins gegeben ist, hat P. durchweg gut gelöst; immerhin sind manche sprachlichen Härten stehen geblieben, die besonders dann auffallen, wenn man Keselings Übersetzung gelesen hat. Zum Schluß bietet P. wertvolle Anmerkungen, die dem Leser zum besseren Verständnis dieses kostbaren Frühwerkes verhelfen. Bacht.

Eilers, E., Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura (Bücher augustinischer u. franziskanischer Geistigkeit, 2. Reihe 5). 8° (110 S.) Freiburg 1941, Herder. *M* 3.40. — Der Untertitel des Buches ist treffend gewählt; wir erhalten wirklich eine Theologie der Predigt nach Bonaventura, eine systematische Zusammenstellung dessen, was der Heilige in seinen vielen Schriften über das Wort Gottes gesagt hat, wie es durch die Zeiten klingt und in der christlichen Verkündigung an die Menschen ergeht. Alles wird mit Stellen aus Bonaventura belegt, die deutsche Übertragung wird im Text selber gegeben, der lateinische Wortlaut in den Anmerkungen. Die Vorbereitung der Gedanken des hl. Kirchenlehrers in der Vorzeit wird kaum gestreift, auch das geschichtliche Werden in seinen Schriften wird nicht berücksichtigt. Beides ist durch die überragende theologische Stellung Bonaventuras einigermaßen gerechtfertigt. Moderne Fragen werden hie und da erwähnt, besonders gefällt die Haltung gegen die Trennung von wissenschaftlicher und kerygmatischer Theologie. Das Büchlein wird nicht nur der praktischen Homiletik vieles zu sagen wissen, sondern hat auch seine Bedeutung für die Dogmatik. Was Soiron in seinen Aufsätzen über die Theologie des göttlichen Wortes (WissWeish 6 [1939] 41 ff.; vgl. Schol 15 [1940] 232) so gut ausgeführt hat, findet in den Kapiteln des Verf. Fortsetzung, ver-

einheitlichende Zusammenfassung und Auswertung für die Praxis. Beumer.

Vogelsang, E., Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518 (Arb. zur Kirchengesch. 27). 8° (98 S.) Berlin 1940, De Gruyter. *M* 8.—. — V. fand im Oktober 1938 in einem Bande der Vatikanischen Bibliothek (Pal. lat. 1825) zwischen Arbeiten Luthers aus den Jahren 1527 und 1538 bisher nicht beachtete Stücke aus einer lateinischen Vorlesung über Ps 4 und 5. In der jetzt erfolgten Veröffentlichung (der Text der Vorlesung: 31-94) führt V. zunächst den Nachweis, daß es sich zweifellos um eine Psalmenvorlesung Luthers handelt. Der Vergleich mit der ersten Psalmenvorlesung (1513 ff.) und dem Psalmenkommentar (1519 ff.) stellen dies Ergebnis völlig sicher (8—11). Des näheren handelt es sich um „die Abschrift aus einer Nachschrift" von Vorlesungen aus dem August und September 1518 über Ps 4, und aus dem November und Dezember des gleichen Jahres über Ps 5. Somit fallen diese Vorträge Luthers gerade in die Zeit einer seiner stürmischsten und entscheidenden inneren Entwicklungen, in die Monate, in denen er sich darüber klar wurde, daß es zwischen seinen Ideen und der kirchlichen Auffassung zu einem Kampf auf Leben und Tod kommen mußte. — Im Vergleich zu dem Psalmenkommentar, mit dessen Druckvorbereitung Luther Anfang 1519 begann, zeigen diese Vorlesungen noch bedeutend geringere hebräische Kenntnisse. Melanchthon übernahm den hebräischen Unterricht an der Wittenberger Universität erst am 24. 1. 1519. Die Unterscheidung zwischen Glossen und Scholien, die im Kommentar von 1519 schon fehlt, ist hier noch beibehalten. Im Werdegang von Luthers christologischem Verstehen des AT stellt diese Vorlesung eine vorbereitende Mittelstufe dar, die schon auf die Gedanken im Kommentar des folgenden Jahres hinweist. Er bemüht sich nicht mehr so sehr, „möglichst viel Einzelheiten auf das Reden und Wirken des historischen Jesus zu beziehen" (27), sondern betont schon stärker, „daß das wahre geistliche Verständnis ... auch die Gegenwart des Einzelnen und der Kirche, sofern sie nämlich in Christo, im Glauben sind, umfaßt" (26). In den Ideen über Hoffnung, Verzweiflung und Gerechtigkeit spiegeln sich nicht selten die schweren inneren Kämpfe wieder, die Luther in diesen Monaten zu bestehen hatte. Closen.

Ros, J., S. J., De Studie van het Bijbelgrieksch van Hugo Grotius tot Adolf Deissmann. gr. 8° (66 S.) Nijmegen 1940, Dekker u. Van de Vegt. *Fl* 0.75. — R. gibt in dieser Antrittsvorlesung, die er als Privatdozent in der Literaturgeschichte der griechischen Prosa am 30. Oktober 1940 an der katholischen Universität von Nijmegen gehalten hat, einen guten Überblick über die Geschichte des Studiums des sogenannten biblischen Griechisch von Grotius bis Deissmann. Es handelt sich um die Frage, ob man bei der Sprache des NT von einer eigenständigen, vom Semitischen (Hebräischen) her beeinflußten griechischen Sprachform reden kann, oder ob sie sich mehr oder weniger deckt mit der damaligen griechischen Volkssprache, der sogenannten „Koine", wie Deissmann und mit ihm viele annehmen. Der Verf. meint, Deissmann habe den Einfluß des Semitischen unterschätzt, und möchte eher F. M. Abel O. P. beipflichten, der vor allem in Hebr und Lk eine Art judengriechischer Literatursprache annimmt (43). Obgleich das Griechische des NT natürlich weithin mit der „Koine" übereinstimme, habe es doch viele Züge mit der Sprachform der Septua-

ginta gemeinsam. Darum könne man mit Recht von „biblischem" Griechisch nicht nur im Gegensatz zum klassischen, sondern auch zum volkstümlichen Griechisch der „Koine" sprechen (44).
Brinkmann.

v. Minnigerode, Irmtrud, Die Christusanschauung des Novalis (Neue deutsche Forschungen, Abt. Religions- u. Kirchengesch. 8). gr. 8° (130 S.) Berlin 1941, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.80. — Durch genaue Interpretation vor allem der „Geistlichen Lieder" und durch Aufdeckung der Geistesverwandtschaft des Dichters besonders mit Jak. Böhme, aber auch mit Schleiermacher und Baader, will M. sichtbar machen, daß die „christlichen" Anschauungen des Novalis zu dem heimlichen Strom gehören, der von „den Upanishaden, dem Vedanta über die Gnosis, den Neuplatonismus, die Geheimlehren des frühen und mittelalterlichen Christentums, den Sufismus zu der abendländischen Esoterik von den Templern bis zu Böhme, Hegel und Schelling führt", daß seinen Christusanschauungen Gedanken zugrunde liegen „von der Hilfsbedürftigkeit der Gottheit, von der Leiblichkeit und Physiologie des Geistigen ..., von der Erlösung durch Erkenntnis". Damit dürfte von neuem überzeugend begründet sein, warum sich selbst protestantische Theologen gegenüber diesen so christlich klingenden Dichtungen zurückhaltend verhalten. Schoemann.

Vatter, R., Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Johannes Ev. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre Matthias Joseph Scheebens. 8° (157 S.) Speyer 1940, Pilgerdruckerei. Dissertation. — Die Theologie des 19. Jahrh., in der die Begegnung des Glaubensgutes der Offenbarung mit dem deutschen Idealismus stattfand, hat in der letzten Zeit wieder mehr Beachtung gefunden. Auch die vorliegende Münstersche Inauguraldissertation greift diesen Gegenstand auf, indem sie das Kernproblem Glaube und Wissen oder Theologie und Philosophie bei dem spekulativ begabtesten Theologen der Tübinger Schule, v. Kuhn, in der Zuspitzung auf das Verhältnis von Trinität und Vernunft darstellt. Diese Frage nimmt den Hauptteil der Arbeit ein (19—124), während die Lehre Scheebens zu demselben Problem mehr vergleichsweise herangezogen wird (125—150). Den Schluß bildet dann eine Zusammenstellung des Gemeinsamen und Unterschiedlichen beider Theologen (151 bis 154). Das Ergebnis seiner Untersuchung sieht der Verf. in den Worten von M. Schmaus ausgesprochen: „Während Kuhn mit überragender denkerischer Kraft den idealistischen Philosophien begegnete, ihnen zwar Gedankenmotive für den Aufbau und Ausbau der daniederliegenden theologischen Wissenschaft entnahm, im übrigen aber mit den anderen Tübingern von Drey über Möhler bis Paul Schanz ein mächtiges Stauwehr gegen die in das katholische Geistesleben vorstoßenden Ideen der Schelling, Jakobi, Schleiermacher (Adam) bildete, ist es Scheebens unvergänglicher Ruhm, das im Christentum flutende Leben bis in seine letzte, dunkle, göttliche Tiefe geschaut und gespürt und anwieder schauen und spüren gelehrt zu haben. Dieses Verdienst ist so groß, daß es nicht leben muß von einer Schmälerung der Leistung der Tübinger, welche die Woge der Aufklärung, die das katholische Deutschland bedrohte, zum Stehen brachten" (151. Zitat aus M. Schmaus, Die Stellung Matthias Joseph Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts, Festschrift d. kath. Akademikerverb., Mainz 1935). Wenn die Kritik im wesentlichen die Stellungnahme des Verf. billigen wird, so ist vielleicht doch in der

Bewertung Kuhns und seines Vorgehens eine etwas abweichende Sicht möglich. Auch V. anerkennt, daß Kuhn ein Kind seiner Zeit war und der rationalistischen Betrachtungsweise nahe stand. Da hätte wohl noch klarer gesagt werden können, warum er nicht bis zu einer lebensvollen Wesensschau eines Scheeben vordrang: weil er allzusehr der zeitgenössischen Philosophie verpflichtet war, die nun einmal als subjektiver Idealismus oder als toter Rationalismus keine Verbindung mit den Wahrheiten der Offenbarung eingehen konnte, und weil er keinen Anschluß fand an die traditionsgebundene katholische Theologie der Scholastik. V. ist ein wenig zu sehr Apologet Kuhns; folgerichtiger wäre es gewesen, wenn er entsprechend der Wertschätzung Scheebens sachlich und auch verstehend die Mängel des großen Tübingers aufgedeckt und auf ihren objektiven Ursprung zurückgeführt hätte. Deshalb brauchte durchaus keine Verteidigung der Scholastik der damaligen Zeit, wie sie etwa in Clemens dargestellt wurde, geliefert zu werden, und die positive Wertung der Schritte Kuhns auf dem Wege zur katholischen Theologie könnte bestehen bleiben. Jedoch soll durch diese Ausstellung keine Verurteilung der Arbeit ausgesprochen, sondern nur eine Akzentverschiebung in der Würdigung Kuhns als wünschenswert angemeldet werden. Beumer.

* * *

Smolitsch, I., Das altrussische Mönchtum (11.—16. Jahrhundert). Gestalter und Gestalten (Das östliche Christentum 11). 8° (87 S.) Würzburg 1940, Rita-Verl. *M* 3.50. — Diese Studie will zwar keine Geschichte des altrussischen Mönchtums sein, bietet aber doch in gedrängter Kürze „die wichtigsten Momente und die eigenartigen Züge in dem Werdegang dieser maßgebenden Kraft sowohl in der Geschichte der russischen Kirche, wie überhaupt in der Geistesgeschichte Rußlands" (6). Nicht nur die Anfänge und der erste Aufstieg im Kiewer Rußland, die Gründung des berühmten „Höhlenklosters" werden geschildert, es wird auch ein Überblick gegeben über die weitverzweigten Klostergründungen, vor allem jene, die auf den hl. Sergij von Radonež und seine Schule zurückgehen. Es treten vor uns hin die großen Mönchsgestalten, ein Metropolit Hilarion, ein hl. Feodosij, ein hl. Sergij von Radonež, ein hl. Kirill Beloserskij, Nil Sorskij und viele andere, die nicht nur bedeutende Persönlichkeiten waren, sondern auch gestaltend das geistliche Leben der Mönchsgenerationen und des russischen Volkes beeinflußten. Die Kolonisation und Christianisierung Rußlands, besonders der riesigen Landfläche gegen Norden zwischen Wolga und Weißem Meer, ist der Tätigkeit der Mönche zu verdanken, die nicht nur ein gewaltiges Missionswerk schufen, sondern auch eine staatspolitische und wirtschaftliche Tat von größtem Ausmaß vollbrachten. Die Klostergüter mehrten sich; der Einfluß der Mönche nahm ständig zu. In dieser Zeit der Blüte, um das Jahr 1500, entbrannte zwischen Nil Sorskij und Josif Volockij die bekannte Fehde um das Recht des Klosterbesitzes — man wird erinnert an die Auseinandersetzungen über das Armutsideal zwischen Bernhard von Clairvaux und Peter dem Ehrwürdigen von Cluny. Nil war Asket, er bevorzugte das Einsiedlerleben (zu zweien oder dreien), er verwarf den Klosterbesitz. Josif dagegen sah in der Askese vor allem ein Mittel zur Heranbildung von Hierarchen, die geeignet wären, eine für Kirche und Staat nützliche Tätigkeit zu entfalten: aus den Klöstern gingen ja die Bischöfe hervor. Die Richtung Josifs, sein Ideal von Gemeinschafts-

leben und Klosterbesitz gewann die Oberhand. Der Klosterreichtum nahm zu, und die Verweltlichung der Klöster machte unaufhaltsam Fortschritte. Den Sieg Josifs betrachtet S. als ein Verhängnis für die russische Kirche. — S.s Darlegungen sind quellenmäßig gut unterbaut und daher durchgehends sachlich: sie gewähren einen Einblick in alle Fragenkreise, die mit der Entwicklung des russischen Mönchtums verbunden sind, so z. B. in die Fragen um die Anfänge der russischen Geschichtsschreibung, der Hagiographie. Doch ist vielleicht S. im Urteil über das Werk Josif Volockijs zu streng. Wenn S. sodann meint, charakteristisch für das nationalrussische Mönchtum sei das Gemeinschaftsleben (die Koinobia); der russische Mönch habe nicht nur das Ideal, intensiv an der Vervollkommnung der eigenen Seele zu arbeiten, er wolle auch extensiv in der Welt wirken, so fällt doch daneben auf, daß Nils mehr eremitisches Ideal bevorzugt wird. An mehr als einer Stelle scheint die typisch östliche Auffassung durch, derzufolge dem Einsiedlertum der Vorrang gebührt: „Das Einsiedlertum war — im 12. und 13. Jahrh. — eine noch nicht erreichbare Stufe — ein künftiges Gestirn, das später im Norden, in der ‚russischen Thebais' aufgehen sollte" (41; vgl. 28 f.). Schultze.

P a b e l, R., Athos, der heilige Berg. Begegnung mit dem christlichen Osten. Mit einem Geleitwort von J. L o r t z. gr. 8° (XVI u. 192 S. mit 32 Bildtafeln u. 1 Karte) Münster 1940, Regensberg. *M* 7.60. — Wer die Publikationen der ökumenischen Bewegung der letzten Jahre kennt, weiß, wie sehr das theologische Interesse an der Ostkirche gewachsen ist. Es hat den Anschein, als ob die Vertiefung in die Wesensart östlichen Christentums ein aussichtsvoller Weg für eine fruchtbare Annäherung *aller* christlichen Konfessionen sei. Um so dringlicher wird da die Notwendigkeit, daß durch unmittelbaren Kontakt mit dem kirchlichen Leben des Ostens die Möglichkeiten und Bedingungen einer gegenseitigen Verständigung aufgezeigt werden. Hier liegt ohne Zweifel nicht zuletzt der Wert des vorliegenden Buches. Der Verf. ist in der idealen Hingabe an die Aufgaben der Una Sancta zu den Klöstern des Athos, dem Brennpunkt und Quellgrund ostkirchlicher Religiosität, gewandert. Was er dort erlebt und gehört hat, bietet der 1. Teil, der gleichsam das Reisetagebuch enthält. In lebendiger Sprache wird da von den Klöstern, die der Verf. besuchte, von ihrer Geschichte und jetzigen Gestalt, von dem religiösen Leben und der inneren Verfassung, die er darin traf, von den verschiedenen Typen des Athosmönchtums, die unserem westlichen Verständnis bisweilen sehr fremdartig vorkommen, erzählt. Besonders aufschlußreich ist das, was da zur Würdigung des Kinowitentums und der Idiorhythmie gesagt wird. Die vorzüglichen Bildbeilagen bedeuten eine wertvolle Bereicherung des Ganzen. — Der 2. Teil, „Betrachtung", enthält eine grundsätzliche, auf erstaunlicher Literaturkenntnis beruhende Stellungnahme zu Grundfragen der östlichen Frömmigkeit und der Annäherung zwischen den Kirchen. Zumal bemüht sich P. um eine richtigere Würdigung des Hesychasmus. Mit großem Interesse liest man die Ausführungen über die Theologie des Malerhandbuches vom Athos, der sog. Hermenia. Ein eigenes Kap. ist den Fragen und Gedanken um die Wiedervereinigung von Ost und West gewidmet. — In diesem 2. Teil wird man hier und da dem Verf. nicht beistimmen können, zumal dort, wo er sich um eine typenmäßige Abhebung des Östlichen und Westlichen bemüht. Doch soll nicht geleugnet sein, daß auch hier sehr vieles richtig

gesehen ist. Im übrigen sei auf die wohlabgewogenen Worte verwiesen, mit denen J. Lortz das Buch in die Öffentlichkeit geleitet. Wir möchten uns seine Worte zueigen machen, wenn er sagt, daß P. mit diesem Buche „dem großen Anliegen (der Unio zwischen den Kirchen von Ost und West) einen vorzüglichen Dienst erwiesen hat". Bacht.

## 2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Zum Verständnis des religiösen Phänomens (Aus der Welt der Religion N. F. 2). gr. 8° (79 S.) Berlin 1940, Töpelmann. *M* 4.—. — Dieses Heft, wie auch Heft 1 und 3 der Neuen Reihe, über die wir noch berichten, ist als R. Otto-Ehrung gedacht. — *K. Helm,* „Religionsgeschichte und Volkskunde" will gegenüber der Resignation mancher Forscher bez. der Schwierigkeiten, aus dem volkskundlichen Material des Mittelalters Daten für die vorchristliche Germanengeschichte zu erheben, an einigen Beispielen dartun, daß hier doch voranzukommen ist. Der Volksglaube christlicher Zeit vermittelt uns nicht nur Bestätigungen für vorchristliches Brauchtum, von dem wir sonst schon wissen, sondern er vermag auch erstmalig zur Kenntnis urgermanischen Brauchtums zu führen. Das wird dargelegt an der Beobachtung bestimmter Wochentage (der Donnerstag als Ruhetag und der Freitag als Hochzeitstag). Zum Schluß werden vier methodische Leitsätze für derartige Untersuchungen aufgestellt. — Sodann entwickelt *J. Hessen* unter dem Titel „Das religiöse Phänomen in neuer Sicht" die spekulativen Grundlagen seiner auf Scheler und Otto gründenden Auffassung des religiösen Phänomens, die auch hinter seinem Werk „Die Werte des Heiligen" (vgl. Schol 14 [1939] 428 f.) stand. Die neue Sicht des religiösen Phänomens besteht (negativ) vor allem in der Abhebung des „Religiösen" vom Formalobjekt der Philosophie. Sowohl die totale (Hegel) wie die partielle (Thomas, Neuscholastik) Gleichsetzung von Religion und Philosophie werden entschieden abgelehnt, und zwar im Namen der Religionspsychologie, -phänomenologie, der Religionsgeschichte und endlich auch der Religionsphilosophie. Das Ergebnis ist: „Die Metaphysik ist nicht imstande, den Wahrheitsanspruch der Religion streng rational sicherzustellen". Sie braucht das aber auch gar nicht. Denn die Religion begründet sich nach H. selbst durch die Selbstgewißheit des religiösen Werterlebnisses. — Dieser Beitrag ist vor allem als knappe und klare Darlegung des Standpunktes dieser neuen Religionsphänomenologie beachtenswert. Zu den darin einbeschlossenen metaphysischen Auffassungen ist in dieser Zeitschrift schon öfters kritisch Stellung genommen worden (vgl. 14 [1939] 104 ff., 428 f.; 15 [1940] 410). Wir können uns daher mit dem Hinweis auf diese Stellen begnügen. — Unter dem Titel „Das völkische Verständnis der Weltreligionen und die Absolutheit des Christentums" bietet *G. Wünsch* einen sehr beachtlichen Beitrag der protestantischen Theologie zu dem vor allem heute aktuellen Problem der Absolutheit des Christentums angesichts der anderen Weltreligionen. W. sieht das Problem folgendermaßen: Einerseits stellt das Dasein mehrerer Weltreligionen, verschärft durch die anscheinend wesentlich völkisch-rassische Bedingtheit ihrer Verbreitung, den Absolutheitsanspruch aller Weltreligionen (auch des Christentums) in Frage. Andererseits kann das Christentum, sofern es sich nicht aufgeben will, nicht auf den Anspruch der Alleinberechtigung und der

Allgemeinberechtigung verzichten. Hier stehen also Geschichtswahrheit und Glaubenswahrheit, Wissenschaft und Glaube einander gegenüber. Dieses Problem ist nicht erst heute empfunden worden, wie ein Überblick über die Geschichte des Problems (46—53) zeigt. Die üblichen volkstümlichen Lösungsversuche (hier dogmatischer Absolutheitsanspruch der Konfessionen, dort religiöser Relativismus, heutzutage besonders mit rassisch-völkischem Akzent) werden abgelehnt, desgleichen die religionswissenschaftlichen Lösungsversuche. Mit besonderem Interesse liest man das, was W. über „die Absolutheit des Christentums vor sich selbst" schreibt. Die Möglichkeit einer rationalen Erweisbarkeit der Absolutheit des Christentums wird zwar abgelehnt, da sie nur im Glauben und für den Glauben feststeht. Aber nachträglich kann der Glaube auf Momente hinweisen, die ihn rechtfertigen: das Christentum als die allein wirklich befriedigende Erhellung der menschlichen Existenz, als die einzigartige Vereinigung überweltlicher Hoheit mit radikalem weltlichem Realismus. Der katholische Theologe wird an vielen Stellen dem Verf. nicht beipflichten können; ich denke vor allem an den Glaubensbegriff und die damit gegebene Auffassung des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft, von Glaube und Dogma. Die geschichtliche Übersicht über die Entwicklung des Problems ist allzu summarisch. Das hätte rücksichtlich der katholischen Bemühungen um die Frage etwa das Studium von L. Capéran, Le problème du salut des infidèles (Paris 1934²) zeigen können. W. würde dann feststellen, daß die katholische Auffassung von der theologischen Bedeutung der außerchristlichen Religionen keineswegs unter die „heute üblichen volkstümlichen Lösungsversuche" fällt, sondern daß sie weitgehend das unterschreiben kann, was W. als die eigentlich christliche Beurteilung der Frage herausstellt (vgl. vor allem 76). Bacht.

Merkel, R. F., Die Mystik im Kulturleben der Völker. 8° (288 S., 19 Abb. auf 16 Tafeln, dazu Erläuterungen von M. Pirr) Hamburg 1940, Hoffmann u. Campe. — An diesem angenehm lesbaren und schön ausgestatteten Buch ist vor allem der weite Blick des Verf. zu rühmen. Man wird tatsächlich in schnellem Zug durch die Fülle der mystischen Erscheinungen in den Religionen der Hochkulturen geführt. Dabei wird bei allem anzuerkennenden Bemühen, den religiösen Wert auch der asiatischen Mystik herauszuarbeiten, doch die vielfach übliche Idealisierung gerade dieser Mystik vermieden. Die Universalität des Blickes ist aber auch zu rühmen hinsichtlich der vielfältigen Einflüsse der Mystik auf die Gesamtkultur, die namentlich für die europäische und hier mit besonderer Ausführlichkeit für die mittelalterliche deutsche Mystik herausgestellt werden. Hier wird gut der Ertrag moderner germanistischer, kunst- und kulturwissenschaftlicher Untersuchungen (z. B. der von G. Lürs über Mechtild von Helfta) zusammengefaßt. Der Begriff der Mystik vertrüge allerdings eine bedeutende Klärung. Hier bringt das Buch, dessen Absicht ja auch mehr einführend ist, wohl kaum eine wesentliche Förderung. Bei allem Bemühen, richtig zu sehen, ist doch z. B. die Kennzeichnung der Mystik des hl. Ignatius ganz einseitig ausgefallen; hier sieht man besonders den Schaden der bei einem solchen zusammenfassenden Werk ja wohl unvermeidlichen Abhängigkeit von zweiten Quellen; ein Blick in Przywara, Theologie der Exerzitien, hätte aber allein schon die Stellung zu Jesus als das Zentrale im Gebet des großen spanischen Mystikers sehen und die Überbetonung der Haltung zur

Autorität, die ja für die Mystik nebensächlich ist, als irrig erkennen lassen. — Im ganzen kann das Buch zur ersten Einführung empfohlen werden. Auch religiös gesehen, kann es manches Vorurteil zerstreuen und wegen der sympathisch gezeichneten Lebensbilder und der schönen Textproben sehr anregen. Prümm.

Jung, C. G. und Kerényi, K., Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung (Albae Vigiliae 6/7). gr. 8° (124 S.) Amsterdam 1940, Pantheon. *M* 3.40. — Wer nicht um die Wandlungen in der grundsätzlichen Einstellung zur Mythologie weiß, wird erstaunt sein, neben dem Philologen K. den Namen des bekannten Psychologen J. auf dem Titel dieser Studie zu finden. Diesem Erstaunen trägt das programmatische Vorwort Rechnung, in welchem eine neue Weise der Mythenforschung gefordert wird, welche die Mythen weder allegorisiert noch geschichtlich erklärt, sondern die mythischen Urmotive (J. nennt sie Archetypen) als Organe der unbewußten Kollektivseele versteht, die sich in ihnen symbolhaft ausdrückt. Diese Urmotive — zu denen auch dasjenige vom göttlichen Kinde gehört — sind „vital notwendige Bestandteile des seelischen Haushaltes" (16), die nicht durch Rückführung auf Nicht-Mythen „aufgelöst" werden dürfen. In ihnen lebt jener „zeitlos gültige Weltgehalt auf, der sich auf mythologische Weise in Götterbildern ebenso ausspricht wie auf musikalische, mathematische, philosophische Weise in musikalischen, mathematischen, philosophischen Ideen" (52). „Ein Mythologem spricht, wirkt und gilt für sich wie eine hohe wissenschaftliche Theorie oder eine musikalische Schöpfung" (ebd.). Weil aber die mythischen Grundmotive symbolhafter Ausdruck der Kollektivseele sind, darum treten sie uns nicht nur in der Überlieferung verschollener Generationen entgegen, sondern auch in den psychischen Erscheinungen (Traum, Visionen, Psychosen) lebender Menschen. Demgemäß fordern die Verf. einen neuen Typ von Mythologie (als Wissenschaft), deren Arbeitsweise am Motiv des göttlichen Kindes beispielhaft aufgewiesen werden soll; einmal ist sie Erforschung der überlieferten prähistorischen Mythologeme und untersteht als kulturwissenschaftliche Mythenforschung der Altertumswissenschaft und der Ethnologie und ähnlichen Disziplinen; sodann ist sie Erforschung des Erlebnisbefundes „neuzeitlicher, außerhalb alter, gebundener Gemeinschaftsformen lebender Menschen" und gehört als eine Art naturwissenschaftlicher Mythenforschung zum weiteren Sachbereich der Psychologie. — Für den Theologen hat die vorliegende Schrift, soweit ich sehe, nur insoweit Bedeutung, als sie etwas über Wesen und Ursprung „primitiver" Religion aussagt (vgl. 98), und dann insofern, als sie — wenigstens tatsächlich — auch die Daten der göttlichen Offenbarung als Variationen mythischer Urmotive hinstellt (vgl. 93 f., 104, 105, 108 f., 117). Gerade darin wird aber die Einseitigkeit und darum auch die weitgehende Fragwürdigkeit dieser neuen Methode sichtbar.

Bacht.

Ohlemutz, E., Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon. 8° (X u. 302 S.) Würzburg-Aumühle 1940, Triltsch. *M* 8.40. — Das Ziel der vorliegenden Dissertation ist, „eine erschöpfende Darstellung aller in dem antiken Pergamon jemals verehrten wirklichen Götter, ihrer Heiligtümer und deren Geschichte zu geben". Dafür war eine umfassende Verarbeitung sämtlicher Zeugnisse erfordert, die uns über das alte Pergamon Kunde geben, nicht nur der literarischen und epigraphischen, sondern auch der archäolo-

gischen, topographischen, numismatischen usw. Für jeden Sachkundigen ist damit schon gesagt, welch eine Unmenge von Material bewältigt werden mußte. O. hat seine schwierige Arbeit mit wahrer Meisterschaft zu lösen gewußt. Auf den rund 300 Seiten werden in streng wissenschaftlicher Weise alle einschlägigen Fragen behandelt; die einzelnen Kap., im ganzen sind es 13, sind um die verschiedenen Göttergestalten des pergamenischen Pantheons gruppiert. Jeder Inschriftenrest und jede Münze und jedes Ausgrabungsergebnis wird herangezogen, um in die oft sehr verwickelten Fragen etwas Licht zu bringen. Der Verf. zeichnet sich aus durch selbständiges, vorsichtig abwägendes Urteil, hervorragende Kombinationsfähigkeit und erstaunliche Vertrautheit mit dem weitschichtigen und oft sehr schwer zugänglichen Material. Vor allem wird man immer wieder überrascht durch die Sicherheit, mit der O., der nie in Pergamon war, sich in den Ausgrabungen auskennt. All das befähigt ihn, ein Werk darzubieten, das zumal den Facharchäologen und Historikern wertvollste Erkenntnisse vermittelt. Darüber hinaus werden auch andere Wissenschaften hier mancherlei Anregung finden. Für den Exegeten etwa, den Pergamon vor allem wegen Apoc 2, 12 ff. interessiert, sind besonders das 3. und 5. Kap. von Bedeutung, in denen über den Kult des Zeus-Helios-Hypsistos und über den Kult des Asklepios und seines Kreises gehandelt wird. Die Worte der Geheimen Offenbarung: ... ubi sedes est satanae (2, 13) gewinnen auf dem Hintergrund dessen, was O. über den Asklepioskult in den beiden ersten nachchristlichen Jahrh. ausführt, erst ihr volles Gewicht. Verdankt doch Pergamon seinen Weltruf vor allem seinem Asklepieion. Mehr noch als die Exegese und Kirchengeschichte wird natürlich die Religionsgeschichte aus diesem wertvollen Buche reichen Gewinn ziehen. O. nennt selbst seine Arbeit einen Beitrag zur umfassenden Darstellung der gesamthellenistischen Religion, die bislang noch aussteht. Was über die synkretistische Göttermischung, über die Entwicklung des ursprünglichen Polytheismus zu einem „pantheistischen Monotheismus", über den Herrscherkult und seine Verbindung mit den Mysterienkulten, über Leben und Treiben an den Kultstätten ausgeführt wird, hat ferner seine große Bedeutung für das religionsgeschichtliche Verständnis der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum. Bacht.

Eissfeldt, O., Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit (Der Alte Orient 40). gr. 8° (160 S., 38 Abb. u. 16 Tafeln.) Leipzig 1941, Hinrichs. *M* 9.—. — Gestützt auf die Veröffentlichungen archäologischer Forschungsergebnisse entwirft der Verf. ein anschauliches und gut ausgearbeitetes Bild des kultischen Lebens in den Städten Gerasa (Dscherasch), Heliopolis (Ba'albek), Palmyra (Tudmur), Dura-Europos (es-Salehije) in hellenistisch-römischer Zeit. Die Arbeit, die von einer Berücksichtigung christlicher, islamischer und jüdischer Kultdenkmäler wie der Kulte des Mithras und des Jupiter Dolichenus absieht, bringt den Erweis, daß sich das heimisch-syrische Gepräge des religiösen Lebens dieser Städte trotz hellenistisch-römischer Kultureinflüsse erhalten hat. Diese Tatsache findet ihre Bestätigung in der Eigenart der Tempel wie der Kulte. Während die äußere Erscheinung der syrischen Kultbauten den Gesetzen hellenistisch-römischer Architektur mit all ihren Variationsmöglichkeiten folgt, liegt die Typik der syrischen Sakralarchitektur in der Behandlung des Innenraumes. Im Gegensatz zum altgriechischen und helle-

nistisch-römischen Tempelbau weicht der syrische Tempel von einer einheitlichen Gestaltung des Innenraumes ab. Von der Cella ist das „Adyton" abgesondert, jener Raum, der zur Aufnahme des Kultbildes diente und als Sitz der Gottheit gedacht wurde. Architektonisch wird das Adyton von der Cella abgehoben entweder in Form einer verzierten Wandnische in der Rückwand des Tempels oder in Form eines dreiteiligen sich auf hohem Podium erhebenden Säulenbaues, dessen Mittelschiff das Kultbild enthielt. Vgl. z. B. S. 43 u. Tafel IV, 1 das Adyton des kleineren Akropolis-Tempels zu Ba'albek und S. 47 jenes des Bel-Tempels zu Palmyra. Ebenso haben die Kulte ihr bodenständiges Eigenleben gegenüber den Fremdeinflüssen bewahrt. So birgt sich hinter der Venus von Heliopolis die Atargatis oder Astarte, die Göttin der Zeugung und Geburt (53). Bildliche, literarische und inschriftliche Zeugnisse lassen Jupiter Heliopolitanus in Verbindung bringen mit einem alten semitischen Wetter-, Himmels- und Fruchtbarkeitsgott (49). Der Kult der Muttergöttin Azzanathkona in Dura ist ein Gegenstück der griechischen Artemis und der lateinischen Minerva (129).

Ennen.

* * *

Glasenapp, H. v., Buddhistische Mysterien. 8° (201 S.; 11 Abb.) Stuttgart 1940, Spemann. *M* 4.80. — G. hat seinen Schriften zur indischen Religionsgeschichte ein neues, durch große Kenntnis und reifes Urteil ausgezeichnetes Werk hinzugefügt. Es behandelt das Vajrayana oder den Buddhismus des sog. Diamantfahrzeugs, der seit dem 7. Jahrh. neben den älteren Formen des Kleinen und Großen Fahrzeugs eine besondere Phase des Buddhismus darstellt. Das Vajrayana ist eine tantristische Geheimlehre, die durch Verwendung von magischen Riten und Sprüchen die Einheit mit dem Absoluten, daneben aber auch weltliche Zwecke aller Art zu verwirklichen sucht. Metaphysische Grundlage dafür ist die Vorstellung von der All-Einheit alles Wirklichen, die nicht nur Ineinssetzung mit dem Absoluten, sondern auch mit seinen verschiedenen Manifestationen und Teilhabe an deren Kräften ermöglicht. Während das Vajrayana in Indien und in den meisten buddhistischen Gebieten wieder erloschen ist, lebt es heute noch in Japan und im tibetischen Kulturkreis, in letzterem nicht nur in seiner „reinen" Gestalt, sondern auch in der shaktistischen Form, die die hinduistische Vorstellung von Göttinnen (= Shaktis) als Personifikationen von Kräften eines Gottes mit erotischen Riten aufgenommen hat. — Die angeführten Register verleihen dem Buch die Brauchbarkeit eines Nachschlagewerks.

Brugger.

Rosenkranz, G., Buddha und Christus im Ringen um die Seele Chinas. Ein Kapitel chinesischer Religionsgeschichte und seine Bedeutung für die christliche Mission. gr. 8° (58 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. *M* 1.50. — Der Verf. stellt den Eingang des Buddhismus in das chinesische Wesen und die Wechselbeziehungen beider dar und sucht die daraus sich ergebenden Lehren für die christliche Mission nutzbar zu machen. Grundvoraussetzung für das Eindringen des Buddhismus war das durch Konfuzianismus und Taoismus nicht ausgefüllte religiöse Bedürfnis, dem der Buddhismus mahayanischer Prägung eine Erfüllung, und die durch sie nicht beantworteten Fragen des Menschenherzens, denen der Buddhismus eine Antwort glaubte geben zu können. Das Zweite, was das Eindringen des Buddhismus in China möglich machte, war seine weitgehende Umgestaltung durch den chinesischen Geist.

Es folgt daraus, daß die Christusbotschaft dem Chinesen als die tiefste, auch vom Buddhismus nicht erreichte Erfüllung seiner religiösen Sehnsucht verkündet werden muß. Bloß äußere Anknüpfung an chinesische Art genügt nicht. Ferner muß die Christusbotschaft alle ihre Formen aus dem Chinesischen selbst gebären. Zu diesen Formen rechnet R. auch die dem chinesischen Volke „fremden, abendländischen Kirchenformen, Dogmen und Bekenntnisse". Brugger.

Vivekananda, S., Jnana-Yoga. 2 Bde. kl. 8° (je 281 S.) Zürich 1940, Rascher. je *M* 4.—. — Jnana-Yoga ist, im Gegensatz zu Raja-, Karma-, und Bhakti-Yoga (vgl. Schol 14 [1939] 472), der Weg des Wissens. Das Ziel aber ist dasselbe: den Menschen zum Bewußtsein seiner Identität mit dem Absoluten zu bringen und dadurch von allem Elend zu befreien. Das Absolute ist die Einheit von Sein, Wissen und Seligkeit. Alle Dinge sind ihrem wahren Sein nach mit ihm und deshalb auch untereinander identisch. Die Vielheit und Verschiedenheit der nach Raum, Zeit und Kausalität gegliederten Welt ist Maya, d. h. eine Mischung von Existenz und Nicht-Existenz; Nicht-Existenz, gemessen am Absoluten, Existenz, weil ihre Erscheinung unaufhebbar ist (I 60). Vom Absoluten gibt es kein Wissen, da es nicht Objekt, sondern nur Subjekt sein kann. Es ist weder wißbar (im gewöhnlichen Sinn), noch unwißbar (im Sinn des Agnostizismus), sondern etwas Höheres (I 123). Wie das Absolute über allen Gegensätzen der Maya steht, so erhebt sich die Lehre des Advaita (Nicht-Zwei) über alle Gegensätze der relativen Erkenntnis. Alle anderen Systeme behalten ihren relativen Wert, sind aber gemessen am Advaitismus Täuschung (I 135, 221). Auch bei den verschiedenen Religionen ist das Trennende wertlos, das Gemeinsame aber das bewußte oder noch unbewußte Streben nach Einheit mit dem Absoluten (II 150). Auch das Gute und Böse sind nur relative Gegensätze. Sie sind nur dem Grade nach verschieden (I 114). Für die Sünde als die Übertretung eines Gesetzes ist in diesem System kein Platz. Wer Böses tut, schadet sich selbst. Das Ziel der Moral ist, das Subjekt durch Einstimmung mit dem Absoluten stark zu machen, so daß das Endliche aufhört, Kontrolle über es zu haben (I 129). — Den unmoralischen Folgerungen, die aus seiner Lehre gezogen werden können, begegnet der Verf. mit recht schwachen Gründen. Die Stellungnahme zu den kirchlichen Formen des Christentums ist gehässig (II 85). Die Geschichte des Hinduismus, Buddhismus und des Christentums wird gewaltsam nach den Forderungen des Systems umgedeutet. Brugger.

## 3. Fundamentaltheologie.

Cotter, A. C., S. J., Theologia fundamentalis. 8° (739 S.) Weston, Mass. 1940, Weston College. *Doll* 3.50. — An Darstellungen der Fundamentaltheologie oder Apologetik ist sicher kein Mangel. Die vorliegende will keine neuen Wege einschlagen, sondern sammelt in ausgezeichneter Verarbeitung des Materials und unter Heranziehung der neuesten Literatur die Ergebnisse. Der 1. Teil gibt die eigentliche Apologetik; hier könnte man ein Eingehen auf die Kriteriologie und eine Stellungnahme zum Immanentismus vermissen, gut gefällt hingegen die ausgiebige Behandlung der sogenannten via empirica. Der 2. Teil ist überschrieben: Fontes revelationis, und will die Einleitung in die Dogmatik und die

Erklärung ihrer Methode bieten; vielleicht hätte an dieser Stelle ein wenig weiter ausgegriffen werden dürfen, so daß auch die Fragen um das Wesen der Theologie stärkere Berücksichtigung hätten finden können; die breite Darstellung der Hl. Schrift überrascht, da man sie trotz der Bedeutung des Gegenstandes in einer Fundamentaltheologie kaum erwartet. In einzelnen Punkten der Auffassung und der Beweisführung werden wohl andere Ansichten möglich sein, aber überall findet sich eine klare Sprache und ein durchsichtiger Aufbau. Dazu kommen noch die vielen wirklich unterrichtenden Belege und Verweise, und die Zupassung auf die amerikanischen Verhältnisse wird dem Einheimischen willkommen und dem Fremden nicht störend sein. Das Gesamturteil über das Werk muß lauten: ein wirklich brauchbares, gründliches und klares Schulbuch, das seinen praktischen Zwecken ohne Zweifel gute Dienste leisten wird. Beumer.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamentaltheologische Vorlesungen. IV: 2. (positiver) Teil: Existenz der übernatürlichen Offenbarung. Als Manuskript gedruckt. gr. 8° (141 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 3.60. — Mit dem vorliegenden 4. Bändchen beginnt der positive Teil des Leitfadens für fundamentaltheologische Vorlesungen. Der Verf. will auch hier ebensowenig wie in den früheren Bändchen eine allseitig erschöpfende Darstellung des Gegenstandes geben, sondern beschränkt sich darauf, die Hauptlinien klar herauszuarbeiten. Die Ergänzung müssen die Vorlesungen bieten. Das ist für eine gerechte Beurteilung zu beachten; denn was z. B. über die geschichtliche Glaubwürdigkeit des AT gesagt wird, dürfte in der skizzenhaften Form, wie es auf 22 Seiten geboten wird, wohl kaum allseitig überzeugen. Etwas Ähnliches gilt auch von andern Teilen des Buches. Im Aufbau schließt sich B. eng an die bekannten Lehrbücher der Fundamentaltheologie von Goebel, Felder, Dieckmann u. a. an, von denen er Goebel häufiger zitiert. Nachdem er in einem 1. Teil die alttestamentliche Offenbarung (Glaubwürdigkeit des AT, Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung und ihre Bestätigung durch Wunder und Weissagungen) kurz behandelt hat, geht er zunächst auf die Evangelien als die Hauptquellen der neutestamentlichen Offenbarung ein, deren Echtheit, Unversehrtheit und geschichtliche Glaubwürdigkeit in großen Linien dargetan werden. Daran schließt sich ein Überblick über den Inhalt der neutestamentlichen Offenbarung (das Zeugnis Jesu über seine göttliche Sendung, seine Lehre über Gott, über seine eigene Gottessohnschaft und den genugtuenden Wert seines Todes, über das Ende der Welt, das jüngste Gericht und das ewige Leben), mit dem zugleich ein Bild von der Persönlichkeit Christi voll Weisheit und Heiligkeit gegeben ist, das schon für sich allein die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses verbürgt. Endlich kommt die Bestätigung der neutestamentlichen Offenbarung durch subjektive und innere objektive Merkmale, besonders aber durch die Wunder und Weissagungen Christi zur Sprache. Auch von diesem Bändchen gilt dasselbe, was schon von den früheren gesagt wurde (vgl. Schol 14 [1939] 279, 600; 15 [1940] 276 f.): Es wird durch seine Klarheit und Gediegenheit seinem Zweck entsprechend gute Dienste leisten. Brinkmann.

Friederichs, J., Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin. 8° (64 S.) Bonn 1940, Ludwig. Dissertation. — Nur ein Teildruck der Dissertation liegt uns vor. Der 1. Abschnitt behandelt die Theolo-

gie als Wissenschaft bei Bonaventura und Thomas und berücksichtigt auch die Anschauungen der Scholastiker vorher. Hier werden die Ergebnisse der bisherigen Forschungen gesammelt, die Arbeit von M. D. Chenu (La theologie comme science au XIII$^{e}$ siècle) ist vor allem verwertet, dazu aber auch die Kritik, die sie gefunden hat. Der 2. Abschnitt bespricht in Kürze (der Teildruck bringt darüber leider nur 20 Seiten) das eigentliche Thema. Da auch hier die Theologen vor Bonaventura noch gestreift werden und am Schlusse ein Blick auf die spätere Entwicklung geworfen wird, ist es verständlich, daß das wissenschaftliche Ergebnis der Gesamtarbeit nur wenig zum Ausdruck kommt. Die Antwort auf die Frage, warum Bonaventura und Thomas die Theologie wesentlich anders gesehen habe, deutet F. jetzt nur an, wenn er auf die Selbständigkeit und Verschiedenheit der beiden hinweist. Aber gerade an diesem Punkte könnte man eine eingehendere Darstellung aus ihrem theologischen Gedankengut heraus wünschen, die der Verf. im Gesamtdruck uns wohl schenken wird. Beumer.

* * *

Michl, J., Die Evangelien — Geschichte oder Legende? Der Geschichtswert der Evangelien. 8° (140 S.) Regensburg 1940, Pustet. *M* 3.20. — In organischem Aufbau behandelt der Verf. für einen weiteren Leserkreis alle wesentlichen Fragen der Evangelienkritik. Nach einem geschichtlichen Überblick (16—28) zerfällt die Schrift in 2 Hauptteile, einen ausführlicheren über den natürlichen Geschichtswert der Evangelien (29—122) und einen kürzeren über ihren übernatürlichen Geschichtswert (123—129). In dem ersteren gibt M. einen guten Überblick über die Evangelienerhaltung (Textgeschichte), ihre Niederschrift (literarische Echtheit), ihre Entstehung (inhaltliche Echtheit) und ihre inhaltliche Glaubwürdigkeit bezüglich der übernatürlichen Tatsachen (Wunder, Messianität und Gottessohnschaft Christi). Im 2. Teil geht er kurz ein auf das Verhältnis von Wissen und Glauben, auf die Beziehungen des Hl. Geistes zur apostolisch-kirchlichen Überlieferung, auf die Lehre von der Inspiration und endlich auf das Wesen einer gläubigen Forschung, deren Aufgabe er treffend in die Worte zusammenfaßt: Durch Gott zu Christus und durch Christus zur Kirche, und durch die Kirche zu Christus und durch Christus zu Gott zu gelangen (129). Er will damit sagen, daß wir ein volles Ja zu dem übernatürlichen Geschichtswert der Evangelien und damit zu Christus nur vom theistischen Standpunkt aus sprechen können (121), insofern Wunder in sich und als Zeugnis Gottes für die Sendung Christi nur möglich sind unter der Voraussetzung eines persönlichen Gottes. Bei der synoptischen Frage möchte M. im Sinne der Zweiquellentheorie eine schriftliche Redensammlung annehmen, die zusammen mit Mk als Quelle für Lk und den kanonischen Mt gedient habe oder vielleicht mit dem aramäischen Mt gleichzusetzen sei (81 f.). Ob dabei die substantielle Identität zwischen dem aramäischen und kanonischen Mt genügend gewahrt bleibt? Daß Jesus im Frühjahr 32 gestorben ist (95), läßt sich wohl kaum halten, da in diesem Jahr Ostern, d. h. der 15. Nisan, weder auf einen Freitag noch auf einen Samstag, wie es doch in den Evangelien vorausgesetzt wird, sondern auf einen Dienstag fiel. Der wahrscheinlichste Termin dürfte der 7. April 30 sein. Höchstens käme noch der 3. April 33 in Betracht (vgl. U. Holzmeister S. J., Chronologia vitae Christi [Rom 1933] 200). — Daß die göttliche Inspiration den inspirierten Schriftstellern keine Kenntnisse eingibt, die

sie aus Eigenem nicht haben konnten (127), ist wohl zu viel gesagt (vgl. Apoc 1, 11), nur gehört die Mitteilung neuer Erkenntnisse nicht notwendig zum Wesen der Inspiration. Sehr gut wird die Echtheit der Primatsstelle (Mt 16, 17 ff.) dargetan (90 f.). Wenn der Verf. sagt, man könne die Gottheit Christi nicht beweisen, (123), soll das im Zusammenhang offenbar nur heißen, daß ich keine innere Evidenz davon haben kann. Eine äußere Evidenz ist für jeden, der auf theistischem Standpunkt steht und die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien und des göttlichen Zeugnisses der Wunder anerkennt, doch wohl ebenso gut gegeben, wie beim menschlichen wissenschaftlichen Glauben bzw. Zeugniswissen. Sie erzwingt die Zustimmung nicht und läßt somit durchaus Raum für den Glauben, aber für einen vernünftigen Glauben, für den die Glaubwürdigkeit des Zeugen, d. h. hier Christi und letztlich Gottes, außer Zweifel steht. Mit Recht betont der Verf., daß angebliche Widersprüche und Irrtümer in den Worten Jesu mit Grund auch anders erklärt werden können (118), wenngleich sich natürlich unabhängig von der Inspiration eine absolute Irrtumslosigkeit der Evangelien ebenso wenig beweisen läßt wie bei anderen geschichtlichen Quellenschriften. Das Büchlein bietet auch für den Exegeten und Fundamentaltheologen viel Anregung, insofern es zeigt, wie sich die behandelten Fragen überzeugend darstellen lassen.

Brinkmann.

Guardini, R., Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des N. T. I: Das Christusbild der Paulinischen Schriften. II: Das Christusbild der Johanneischen Schriften. gr. 8° (zus. VII u. 190 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verl. zus. *M* 4.—. — G. will in diesen Heften seinem früheren Werk „Der Herr" und der kleineren Schrift „Das Bild von Jesus dem Christus im N. T." „eine tiefere theologische Begründung geben". Dem Fachtheologen wird vielleicht der grundlegende Abschnitt: Quelle und Erkenntnis (I, 1—15) am meisten zu denken geben. Er befaßt sich mit der Frage nach einer „rationalen" Begründung des Glaubens. Entschieden rückt G. ab von allen, die heute „aus Feindschaft gegen theoretisches Denken ... und einem guten Teil Arbeitsscheu" jedweder „Fundamentaltheologie" den Kampf ansagen (15 Anm.). Auf seine eigene Glaubensbegründung kann in einer kurzen Besprechung nicht näher eingegangen werden. Nur dies sei bemerkt: G. scheidet, wie mir scheint, nicht scharf genug zwei Fragen: Wodurch wird der Mensch *ontisch* befähigt, die neutestamentlichen Aussagen über Christus als Worte Gottes aufzufassen und dementsprechend zu hören und zu gehorchen? Und die andere: Wodurch rechtfertigt der Mensch *logisch* vor seinem erkennenden Geist, daß ein in der Geschichte ergangenes Menschenwort Gotteswort ist? So wenig der Mensch im Pilgerstand Gott unmittelbar sehen kann, kann er ihn unmittelbar hören. Ein in der Geschichte ergangenes Menschenwort kann als Wort des überweltlichen Gottes überhaupt nicht anders erkannt werden als durch ein „Zeichen", das an den wesensmäßig auf Offenbarung horchenden Menschen gerichtet ist, d. h. durch Aufhebung des innerweltlichen Naturzusammenhangs, durch ein Wunder (vgl. *K. Rahner,* Hörer des Wortes, München 1940, 209 f.).

Schoemann.

Schneider, H., S. J., Der Menschensohn. Zum Charakterbild Jesu. kl. 8° (121 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 1.50. — Ein wesentliches Glied in dem fundamentaltheologischen Nachweis der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung ist die göttliche

Sendung Christi, jedenfalls, wenn man nicht von der Kirche als dem „signum levatum in nationes" im Sinne des Vatikanums ausgehen will. Dabei wird es immer zu empfehlen sein, sich nicht auf die äußeren Wunder, einschließlich der Auferstehung Christi, allein zu beschränken, wenngleich darin an sich immer die stärkste Beweiskraft liegen wird, sondern die ganze sittliche Persönlichkeit Jesu, wie sie uns in den Evangelien entgegentritt, zu berücksichtigen. Das vorliegende Büchlein, das zunächst mehr einem homiletischen Zwecke dienen will und darum für weitere Kreise bestimmt ist, kann für den Fundamentaltheologen als Fingerzeig dienen, unter welchen Gesichtspunkten das Charakterbild Christi sich packend herausarbeiten läßt. Allerdings hat der Verf. seinem Zweck entsprechend mehr das menschlich Große und Nachahmenswerte am Gottmenschen hervorgehoben als seine göttliche Sendung, obgleich auch diese, besonders in dem Kap. „Vom hohen, göttlichen Geist Christi" (75—84), berücksichtigt wird. Die Sprache ist begeistert und packend. In dem Bestreben, das Christusbild den Menschen von heute nahezubringen, sind einzelne Züge, vor allem bezüglich des inneren Ringens und des Gemütslebens Jesu, wie mir scheint, doch etwas allzu menschlich gezeichnet. Freilich bringt der Verf. dafür an andern Stellen oft selbst wieder den Ausgleich. Brinkmann.

Leipoldt, J., Jesu Verhältnis zu Griechen und Juden. 8° (240 S.) Leipzig 1941, Wigand. *M* 3.80. — In der Behandlung dieses zeitgemäßen Gegenstandes kommt es dem Verf. weniger darauf an, Jesus mit dem AT zu vergleichen, sondern er möchte vor allem seine Stellung zum zeitgenössischen Judentum aufzeigen. Dabei geht er aus von einem geschichtlichen Überblick über die Umwelt des damaligen Judentums und schildert dann ausführlicher die politische und religiöse Lage und Gliederung des Judentums zur Zeit Christi und sein Verhältnis zur Umwelt. Auf diesem geschichtlichen Hintergrund muß sich nämlich das Bild Christi abheben, das L. im folgenden an Hand des NT und außerbiblischer Quellen, besonders des jüdischen Schrifttums, unter neun verschiedenen Gesichtspunkten behandelt: Jesus und das jüdische Brauchtum, Jesus und das AT, Jesus und die messianische Hoffnung, Jesus und die Erwartung des Endes, Jesus und die Gotteskindschaft, Jesus und das Gebet, Jesus und das sittliche Leben, das Judenchristentum, die Anfänge des Griechenchristentums. Der Verf. kann auf manche Züge hinweisen, in denen Jesus sich enger mit griechischen Anschauungen berührt als mit den Auffassungen des damaligen Judentums. Er möchte hier eine sachliche Abhängigkeit Jesu und noch mehr des heidenchristlichen Urchristentums vom Griechentum annehmen, wie es sich im Kynismus und in der Stoa, aber auch in den griechisch-orientalischen Geheimkulten äußert, ohne damit die alles überragende Eigenart Jesu zu leugnen, die er vor allem in der tätigen Nächstenliebe sieht. Vieles wird hier an feinen Beobachtungen geboten, die zeigen, wie die göttliche Vorsehung gerade in der griechischen Welt gewisse Vorbedingungen für die Aufnahme des Christentums geschaffen hat, die in dem entarteten Judentum zur Zeit Christi nicht mehr gegeben waren, zu dem darum auch Christus nach Ausweis der Evangelien, besonders Joh, sich in bewußten Gegensatz stellte. Und doch entspricht das Jesusbild, das der Verf. zeichnet, nicht der Wirklichkeit. Er übersieht ganz, daß Jesus nicht nur Mensch war und darum nicht einfach in die religionsgeschichtliche Entwicklung

hineingestellt werden darf. Dabei entnimmt er die Züge seines Jesusbildes fast ausschließlich dem nach seiner Auffassung ältesten Markusevangelium und der hypothetischen Redequelle, da ihm Mt und zum Teil auch Lk judenchristlich beeinflußt scheinen und erst recht Joh zu spät entstanden ist, um als Geschichtsquelle in Betracht zu kommen. Was sich nicht ungezwungen in den vorgezeichneten Rahmen einfügt, ist ihm judenchristliche Zutat. Dabei spielt offenbar auch die protestantische Einstellung zur Werkgerechtigkeit mit, die sich mit dem Wortlaut der Evangelien nicht vereinbaren läßt. Wer die *ganze* evangelische Wahrheit berücksichtigt, wird mit dem reichen religionsgeschichtlichen Material, das der Verf. in dankenswerter Weise zusammengetragen hat, in manchen Punkten ein anderes Jesusbild gewinnen, das zwar auch in direktem Gegensatz steht zum entarteten Judentum zur Zeit Christi, aber doch organisch sich einordnet als Fortführung, Vollendung und Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung.

Brinkmann.

Schlatter, A. (†), Jesus und Paulus. Eine Vorlesung, hrsg. v. Th. Schlatter. gr. 8° (88 S.) Stuttgart 1940, Kohlhammer. *M* 2.40. — Der inzwischen verstorbene Verf. las im Sommer 1906 in Tübingen ein einstündiges Kolleg über „Jesus und Paulus", das sein Sohn damals mitschrieb und nunmehr als Ganzes im Druck vorlegt, nachdem er es schon 1939/40 in der Monatsschrift „Deutsche Theologie" abschnittweise veröffentlicht hat. Das Thema ist gerade heute wieder zeitgemäß, da im deutschen Schrifttum immer wieder versucht wird, Jesus und Paulus gegeneinander auszuspielen. Demgegenüber zeigt der Verf. an Hand des NT klar, daß sie keinen Gegensatz bilden, sondern in ihrer Lehre eng zusammengehören, so zwar, daß Paulus die Gedanken Jesu aufgreift und sie in seinem Geiste den Verhältnissen entsprechend weiterführt. Dabei kommen folgende Gesichtspunkte zur Sprache: Der Religionsbegriff bei Jesus und Paulus, Jesus und Paulus als Juden, der Universalismus, Paulus als Gemeindegründer, Jesus und Paulus als Denker, die Buße bei Jesus und Paulus, der Glaube bei Jesus und Paulus, der Wirker, der Tod des Christus, der lebende Christus, die Rechtfertigungslehre, der Pneumatiker, die Eschatologie. Der Verf. nimmt zu all diesen Fragen vom Standpunkte des konservativen Protestanten Stellung. Damit ist gegeben, daß er in manchen Punkten, z. B. in der Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung, Anschauungen vertritt, die der Katholik nicht teilt und die weder Jesus noch Paulus gerecht werden. Jedoch sind seine Ausführungen sehr lehrreich und, wie gesagt, zeitgemäß, so daß wir dem Herausgeber für ihre Veröffentlichung aufrichtigen Dank schulden.

Brinkmann.

* * *

Faulhaber, D., Das Johannes-Evangelium und die Kirche (Kirche im Aufbau 7). gr. 8° (75 S.) Kassel 1938, Stauda. *M* 2.40. — Da der Verf. die Kirche eschatologisch als Wirklichwerden Gottes im Kosmos auffaßt, versteht es sich, daß von der Eschatologie des 4. Evangeliums ausgegangen wird. Bei Joh sind letztes Gericht, jüngster Tag, ewiges Leben aus der fernen Zukunft in die Gegenwart gerückt. Zum Erweis wird der Lebensbegriff bei Joh untersucht (17—21). Leben ist das neu bestimmte Sein, in dem der Mensch zum wahren Sein erfüllt und zur Einheit mit Gott zusammengeschlossen wird. Es wird verwirklicht durch eine Bewegung Gottes zu seiner Schöpfung hin. Das wird gezeigt an

Hand der Begriffe Doxa, Menschensohn, Sohn Gottes, Wort des Sohnes, Hl. Geist (22—26). Gott offenbart sich nur im Sohne; der Sohn kommt zum Menschen in seinem Wort, also im Geist. Je nachdem der Mensch mit Glaube oder Unglaube antwortet, geht er ein zum Leben oder vollzieht sich sein Gericht. Das Wort richtet (Joh 12, 48). Jüngster Tag ist je heute (27—30). Da Gott beim Menschen keinen Raum gewinnt, wenn der Mensch sich nicht verwandeln läßt, so entspricht der Bewegung Gottes eine solche auf Seiten des Menschen. In „drei aufnehmenden Weisen" wird das Echaton verwirklicht: im Glauben (aktives Sichhinwenden zum neu Hereinbrechenden), im Erkennen und Schauen (Transparentwerden der göttlichen Sphäre), im Lieben (Ausstrahlen des Neuen durch Handeln und Tun) (31—37). Die Wirklichkeit Gottes wird sichtbar in der Bruderliebe (37), nachdem die Agape uns sichtbar geworden ist an Jesus Christus. Dann ist der neue Äon da. — Kirche ist bei Joh eine durch Christi Willen begründete Gemeinschaft, die darin besteht, daß sie, vertikal gesehen, unter einem Haupt, Christus, steht, horizontal gesehen, einen Verband von Brüdern darstellt, der vom Kosmos abgesondert ist (48—51). Verwirklicht aber wird diese Gemeinschaft = Kirche, indem der Mensch in Glaube, Liebe und Hoffnung sich zu Christus und Gott entscheidet. Denn Glaube führt ihn in die Gemeinschaft der Gläubigen, Liebe in die Gemeinschaft der sich Hingebenden, Hoffnung in die Gemeinschaft der in Hoffnung wartenden Unvollendeten. Ebenso sehr entfernt ihn diese Trias vom Kosmos. Gott wird für den Menschen nur wirklich in der Kirche; sie bedeutet heilsgeschichtlich das Letzte; ihre Seinsform ist Ausstrahlung der Agape, des Wesens Gottes. Sie ist so Zeugin von Gott in der Welt und vollendet die Aufgabe des Sohnes. In der Kirche stößt der Kosmos auf sein Eschaton. Nimmt er es an, kommt er zum Leben. Diese Gedanken sucht der Verf. an Hand der Abschiedsreden darzulegen (52—59). — Ohne Zweifel ist es bei dem gerade bei Joh außerordentlich stark betonten Gegenwartscharakter des ewigen Lebens, des eschatologischen Heilsgutes, ein glücklicher Gedanke, das Wesen der Kirche von der Eschatologie her zu beleuchten. Der Überblick, der natürlich nur andeutungsweise das Gedankenmaterial wiedergeben konnte, dürfte auch genügend gezeigt haben, wie fruchtbar eine solche Betrachtungsweise ist. Leider überspitzt die Arbeit aber das, was bei Joh betont wird, einseitig bis zum Ausschluß von anderem immerhin doch auch Gesagten. Joh kennt auch eine Wiederkunft Christi, die nicht im Geist, in der Kirche, sondern am Ende der Tage stattfindet (vgl. vor allem 1 Joh). Er kennt ein Gericht, das nicht in der scheidenden Krisis des Verkündigungswortes besteht, sondern zu dem die Toten aus den Gräbern auferstehen, sei es zum Leben, sei es zum ewigen Tode (Joh 5, 28 bis 29). Er weiß, daß ewiges Leben hier nur ein Anfang ist, der seine Vollendung findet in der unmittelbaren Schau (1 Joh 3). Kirche ist also doch nicht das Letzte schlechthin. Gewiß wird in der Kirche ewiges Leben, Basileia Theou, Gerechtigkeit Gottes schon Wirklichkeit, aber nicht in der Form der Vollendung. Darin ist sich Joh mit den Synoptikern und Paulus einig. Kirche ist daher nicht schlechthin gleichzusetzen mit dem ewigen Heilsgut. Sie ist auch Heilsanstalt, Institution, in unsere Zeitlichkeit hineingestellt, in die Formen unserer Zeitlichkeit gekleidet, und insofern nicht im Ewigen, im Eschaton befindlich. Wennemer.

Rinna, J., Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim hl. Ambrosius. Dissertation (Pont. Univ. Gregoriana). 8° (174 S.)

Rom 1940. *L* 24.—. — R. will uns keine historische, sondern eine „positiv-dogmatische" Studie vorlegen (166) und verzichtet darum bewußt auf eine eingehende Darlegung der Abhängigkeit des hl. Ambrosius von andern. Zunächst werden die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Corpus Christi Mysticum" gegeneinander abgegrenzt (für „Engel und Menschen", für „die gesamte Menschheit", für die „Kirche von Anbeginn", d. h. alle Gläubigen des Alten und Neuen Bundes zusammen genommen, für „die Gemeinschaft der Heiligen" und schließlich im engsten Sinn „für die Katholische Kirche"). Ein 2. Kap. zeigt, wie sich Ambrosius das Werden und Wachsen des mystischen Leibes Christi denkt von der vorchristlichen Zeit über das Erdenleben Jesu und sein Kreuzesopfer bis zum Pfingstfest und zur Endzeit. Im 3. Kap. werden die „Wesensbestandteile der Kirche als mystischer Leib Christi" (sic!) behandelt: Christus als das Haupt des Leibes, die Gliedgemeinschaft in ihrer Grundlage (Glaube), ihrer ersten Verwirklichung (Taufe), ihrem Wachstum (Firmung), ihrer Vollendung (Eucharistie), in der Wiedergewinnung des Lebens in Christus (Buße), in der Unterscheidung ihrer Organe, in ihrer Beseelung durch den Hl. Geist, Maria als Vorbild und Mutter der Kirche. Es folgen in einem weiteren Kap. die Eigenschaften des Corpus Christi mysticum (Mutterschaft der Kirche, Jungfräulichkeit, Würde, Einheit, Einzigkeit, Wachsamkeit über das Erbe Christi, Heilsnotwendigkeit). Das Schlußkap. schildert die Kirche in der Verklärung. Als Endergebnis erfahren wir, daß Ambrosius „im Grunde alle wesentlichen Teile und Fragen der Kirche als des Corpus Christi mysticum" kennt (161—168). — Die Zusammenstellung der dogmatischen Zeugnisse ist eine dankenswerte Vorarbeit für die eigentliche dogmenhistorische Beurteilung des Beitrags, den Ambrosius zur Entwicklung dieses paulinischen Gedankens geleistet hat. Es wäre der Sache freilich besser gedient gewesen, wenn der Verf., der Italiener ist, in seiner eigenen Muttersprache geschrieben hätte. Die lateinisch so wirksamen Allegorien eines hl. Ambrosius zu übersetzen, ist ohnehin eine sehr heikle Sache. Methodisch würde es sich m. E. auch in einer rein dogmatischen Arbeit empfehlen, die einzelnen Stellen nicht einer von außen hereingetragenen Einteilung einzureihen, sondern nach der historischen Folge der einzelnen Schriften zu untersuchen, um erst zum Schluß den dogmatischen Ertrag aus ihnen zusammenzustellen. Das würde vor der Gefahr des Hereinlesens späterer Gedankenentwicklung in die Kirchenväter bewahren und zugleich die Feststellung ermöglichen, ob der Gedanke, um den es sich handelt, vom Autor schon von Anfang an klar erkannt, oder erst allmählich ausgebildet wurde. Außerdem könnten so die Stellen immer in ihrem ganzen Zusammenhang behandelt werden. — Sachlich drängt sich S. 78 ff. die Frage auf: Wie faßt Ambrosius das Verhältnis der „Sünder", d. h. der durch eine schwere Sünde von Christus getrennten Glieder zur Kirche auf? Es ist nicht richtig, daß bloß „verhärtete Sünder" von der Kirche ausgeschlossen wurden (83 f.). Die Frage würde eine eigene Behandlung verdienen. Faller.

## 4. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Coppens, J., Heilsgeschiedenis van het Oude Testament. gr. 8° (167 S.) Averbode 1940, Goede Pers. *Fl* 1.40. — Es gehört

sicher zu den großen Verdiensten von C., daß er bei all seiner wissenschaftlichen Forschungsarbeit und akademischen Lehrtätigkeit immer einen sehr offenen Blick bewahrt hat für die Aufgaben, die die biblische Unterweisung für weitere Kreise in Religionsunterricht und biblischer Predigt stellen. Schon seine kleine Schrift „Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'histoire sainte de l'Ancien Testament" (Paris 1936; vgl. Schol 12 [1937] 600 f.) hatte wertvollste Anregungen in dieser Hinsicht geboten. Im gleichen Geiste schrieb er jetzt dieses Handbuch für den Religionsunterricht über die „Heilsgeschichte des AT", „für Priester und Lehrer". Der 1. Teil gibt eine Einführung in die Welt der Hl. Schrift des Alten Bundes („Gottes Land, Gottes Volk, Das Wort Gottes, im Alten Bunde verkündet und in den Schriften des AT aufgezeichnet"). Der 2. Teil entwickelt die Geschichte der Sünde, des Abfalls von Gott bis in die Kreise des Gottesvolkes und seiner Besten hinein. Der 3. und 4. Teil bieten einen Überblick über die Geschichte der messianischen Hoffnung und des Glaubens an den Einen Wahren Gott während der Wartezeit auf Christus. In diesen beiden Ideen, Messiashoffnung und Monotheismus, sieht C. die wesentlichen Grundgedanken des AT und das Leitmotiv seiner vorliegenden Arbeit. — Das ganze Buch ist beseelt von einem starken religiösen Ernst und einer sehr tiefen theologischen Auffassung von der innigen gegenseitigen Verkettung der Offenbarungsgeschichte beider Bünde. Passende Literaturangaben, gute Fotografien aus der Heimat der Offenbarung (mit Erläuterungen durch Z. E. H. Creten) und Wiedergabe zahlreicher biblischer Bilder von G. Doré erhöhen die Brauchbarkeit und Anschaulichkeit dieses Handbuches für den biblischen Unterricht. Closen.

Schulz, A., Biblisches Lesebuch aus dem Alten Testament. 8° (375 S.) Regensburg 1940, Pustet. *M* 5.20; geb. *M* 6.20. — Das Buch erfüllt in ausgezeichneter Weise, was in seinem Titel versprochen wird. Es ist kein Buch „*über* die Hl. Schrift", sondern ein „Biblisches Lesebuch". Die Hl. Schrift selbst kommt in ihm zu Worte. Von den theologisch und religiös bedeutsamsten Perikopen des AT werden über 170 übersetzt und erläutert. Die Übersetzungsarbeit zeigt die gleichen hohen Vorzüge einer wirklichen „Eindeutschung" von Bibeltexten, die noch kürzlich bei der deutschen Psalmenausgabe von Sch. (Die Psalmen und die Cantica des Römischen Breviers, Regensburg 1939; vgl. Schol 16 [1941] 289) in weitesten Kreisen die verdiente große Anerkennung gefunden haben. Die Schrifttexte sind unter systematischen Rücksichten in acht Gruppen geordnet: „Gott, Gott und Welt, Gott und Mensch, Der Messias, Mensch und Gott, Mensch und Mensch, Gottes Kraft im Menschen, Noch einige Lieder". Eine solche Anordnung hat naturgemäß ihre Schwierigkeiten und Einseitigkeiten. Aber das braucht in diesem Falle nicht erst die Kritik hervorzuheben. Der Verf. selbst hat einige sehr gute Bemerkungen zu diesem Thema gemacht (305 f.). Auf der anderen Seite läßt es sich nicht übersehen, daß es gerade diese Zusammenordnung von verschiedenen Texten ist, die den einzelnen Abschnitten des Buches eine sehr starke Wirkung sichert. Ich erinnere z. B. an die Kapitel „Wir bewundern Gottes Größe" (6—12), „Der Propheten Gottesschau" (13—19). Hier werden ganz prächtige Bilder von der Großartigkeit der alttestamentlichen Gottesidee herausgearbeitet. Auch z. B. in dem Abschnitt „Der Messias" (326—335) ist die Auswahl der wichtigsten Texte vorzüglich gelungen. — 63 Seiten „Anmerkun-

gen", die übrigens in sehr lesbarer Form geschrieben sind, geben eingehendere Erklärungen zu den vorgelegten Textproben.
Closen.

Riessler, P., Erklärung von Textschwierigkeiten des Alten Testamentes (nach dem Tode des Verf. hrsg. von Fr. Stier). 8° (VIII u. 143 S.) Mainz 1939, Matthias-Grünewald. *M* 5.—. — Die Übersetzung des AT von R. ist seit ihrem Erscheinen in Kreisen der Fachexegese auf viel Kritik und Widerspruch gestoßen. Auch aus diesem Anlaß hat der Verf. in den letzten Jahren seines Lebens viel an dem jetzt herausgegebenen Buche gearbeitet, in dem er die wissenschaftlich textkritische Begründung seiner zahlreichen überraschend neuen Übersetzungen vorlegen wollte. Das Manuskript hatte der Verf. vor seinem Tode abgeschlossen. Der Herausgeber hat nur einige geringfügige Änderungen, die sicher im Sinne des Verf. waren, eingetragen. In der „Einführung" (3—8) faßt R. noch einmal kurz seine Auffassung von der vorchristlichen Geschichte des alttestamentlichen Bibeltextes zusammen. Zwei Gedanken sind für die Eigenart seiner Ansicht entscheidend. Erstens nimmt er eine griechische Übersetzung des AT an, die vor der LXX entstanden sei, und die unter dem Einfluß besonderer Zeitumstände als Vorlage für eine Rückübersetzung aus dem Griechischen in das Hebräische gedient habe. Zweitens setzt er voraus, daß in dieser griechischen Vorlage der heutigen Massorah zahlreiche Abkürzungen verwandt gewesen seien, aus deren falscher Deutung heraus sich viele Irrtümer im jetzigen hebräischen Text erklären ließen. Der Hauptteil der vorliegenden Studie (9—143) bringt lange Kataloge mit Lösungen von solchen textkritischen Schwierigkeiten in den verschiedenen Büchern des AT. — Wir wissen nicht recht, wie viel die textkritische Übersetzungsmethode von R. durch diese Veröffentlichung an Begründung gewonnen hat. Daß bei diesem Vorangehen sich eine Reihe von überraschenden Entsprechungen von Worten und Bedeutungen ergeben, ist zweifellos richtig. Darin liegt aber noch kein Beweis für die Richtigkeit der aufgestellten Hypothesen, da sich solche Ergebnisse durch anderweitige Kombinationen auch erreichen ließen. Uns scheint in der Grundanschauung von R. ein Fehler zu liegen, der die Sicherheit der gefolgerten textkritischen Rückschlüsse in Zweifel stellt. Die Annahme, daß in vorchristlicher Zeit eine Rückübersetzung weiter Teile des AT aus einer griechischen Vorlage in das Hebräische erfolgte, entbehrt doch wohl der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit. Schriftgelehrte, die damals so viel Hebräisch konnten, daß sie sogar in diese Sprache übersetzten, hätten gewiß die noch erhaltenen semitischen Vorlagen bei ihrer Arbeit vorgezogen.
Closen.

* * *

Schmidt, J., Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament (Altt. Abhd. XIII, 5). gr. 8° (XX u. 187 S.) Münster 1940, Aschendorff. *M* 10.50. — Die Untersuchung von S. ist eine eigentlich biblisch-theologische Arbeit. Die Titel der vier Kapitel lassen den Aufbau des Buches klar erkennen: „Sprachliche Untersuchung der atl. Ewigkeitsbezeichnungen, Gott und Ewigkeit im AT, Mensch und Ewigkeit im AT, Eschatologie und Ewigkeit im AT". Schon im ersten sprachwissenschaftlichen Teil finden sich manche sehr aufschlußreiche Darlegungen. Ich erinnere an die ausgezeichnete Untersuchung über die Etymologie von 'olam. S. leitet es ab von 'alah[4] „wohin die Richtung nehmen, wohin sich wenden, entwei-

chen". Das Mem hält er nicht für einen Stammradikal, sondern für einen Rest „der gemeinsemitischen Mimation" (9). Der etymologische Sinn des Wortes wäre ursprünglich „die entwichene, vergangene, ferne Zeit" (ebd.). Im Gesamtergebnis dieses Teiles ist zweierlei von besonderer Bedeutung. „Der Ewigkeitsbegriff im AT ist nicht fest umschrieben; er wird im verschiedenen Sinne gebraucht. Die Ewigkeitsbezeichnung kann Ausdruck für begrenzte und unbegrenzte Zeiträume sein". Sodann: „Der Unterschied dieser Bezeichnungen liegt allein in ihrer Etymologie" (26 f.), im Sprachgebrauch kann jede von ihnen gleichmäßig die verschiedenen Bedeutungen von „Ewigkeit" aussagen. — Sehr ausführlich handelt das 2. Kap. über „Die Deutung des Gottesnamens Jahwe in Ex 3, 13 ff." (36—48). Äußerst wirksam und geschickt wird unter anderem Os 1, 9 „Ich bin ‚Nicht-euer-ich-bin'" als Kommentar zu Ex 3, 13 ff. herangezogen (45). Das Ergebnis der Untersuchung lautet dahin, daß die in Ex 3, 13 ff. gegebene Namendeutung einen doppelten Sinn hat: „1. Das Volk soll wissen, daß Jahwe, sein Gott, im Gegensatz zur Scheinexistenz anderer Götter wirkliche Existenz hat. — 2. Das Volk soll aber auch wissen, daß Jahwe ihm verbunden und für es wirksam ist". Doch „sage diese Stelle nichts über Jahwes ewiges, d. h. anfangs- und endloses Sein aus" (47 f.). Die letzte Folgerung scheint uns ein wenig zu scharf formuliert. Mag es auch richtig sein, daß dieser Name nicht ausdrücklich eine These über die Ewigkeit des göttlichen Seins aufstellt, so bleibt gleichwohl zu erwägen, ob das Wort nach Etymon und Sprachgebrauch nicht doch vielleicht von größter Bedeutung ist zur Herausstellung der einzigartigen Unauflöslichkeit des göttlichen Seins. Hier kommt eine Schwäche in den Textdeutungen des Verf. zum Vorschein, die sich gelegentlich auch anderwärts bemerkbar macht (z. B. in der Erklärung von Mich 5, 1 [164 bis 166]). S. scheint uns manchmal zu sehr an der äußeren Wortgestalt zu haften und sich dadurch hindern zu lassen, den theologischen Gedankengehalt der Texte voll auszuschöpfen. Ähnliches gilt in den letzten Kap. z. B. von der Auffassung von Ps 73 (72), 23 u. 26. Was in diesem Psalm darüber gesagt ist, daß „der Tod seine Macht als Zerstörer des Gottesverhältnisses verloren hat" (W. Eichrodt, Theologie des AT, III, 164), ist doch wohl mit den kurzen Bemerkungen bei S. (100) nicht hinreichend erläutert. Wenn aber in solchen Dingen eine gewisse Einseitigkeit der Arbeit vorliegen sollte, so bezöge sich das höchstens darauf, ob nicht einzelne Texte des AT noch mehr aussagen, als hier behauptet wird. Das, was der Verf. positiv aus seinen Texten herausholt, ist gut unterbaut. Seine klare systematische Art, mit der er die Probleme behandelt, sowie die gefällige sprachliche Form, die er seinen Ausführungen zu geben weiß, tragen sicherlich noch dazu bei, daß wir in der Arbeit eine äußerst wertvolle Leistung echter biblischer Theologie vor uns haben. Closen.

Kortleitner, Fr. X., Quid sanctitas in vetere testamento valeat (Commentationes biblicae 14). 8° (100 S.) Innsbruck 1939, F. Rauch. *M* 3.—. — K. untersucht in biblisch-theologischer Methode den Begriff des „Heiligen" und der „Heiligkeit" im AT. Eine exegesegeschichtliche Studie über die Deutung des „Heiligen" in den Schriften des Alten Bundes von Ps.-Dionysius bis in unsere Tage bildet das 1. Kap. Die folgenden Kap. behandeln in sorgsam voranschreitender Entwicklung der Gedanken die Auffassung der „Heiligkeit" in den heidnischen Religionen des Alten

Orients und in Israel. „Heilige Dinge, heilige Menschen und Engel, der heilige Gott". Die Frage der ursprünglichen Etymologie des Wortes qadôsch läßt K. als unentschieden offen. Das Ergebnis seiner Darlegungen zeigt vor allem, wie der Begriff der Heiligkeit im AT sich nicht in einer mehr negativen Trennung der Dinge und Personen von dem Reich des „Profanen" erschöpft, sondern wie er im Gegensatz zu den anderen alten Religionen die Sphäre der sittlichen Gutheit und moralischen Lauterkeit miteinschließt. Die Beziehungen der Heiligkeit Gottes zur „Herrlichkeit des Herrn" werden in sorgfältiger Analyse dargelegt (67 f.), und die erhebende und läuternde Kraft, die Gottes Heiligkeit auf die sittliche Heiligung der Menschen ausübt, wird in treffender und tiefer theologischer Deutung (besonders von Is 6) aufgezeigt (64—66). Closen.

Linder, J., S. J., Commentarius in librum Daniel (Cursus Scripturae Sacrae II, 23). gr. 8° (XXIV u. 549 S.) Paris 1939, Lethielleux. — Seit dem Kommentar von R. H. Charles (Oxford 1929) ist keine große fachwissenschaftliche Erklärung des Buches Daniel mehr erschienen. Die Arbeit von Goettsberger in der Bonner Bibel lag zeitlich etwas früher (1928). Der Kommentar von A. Bentzen im „Handbuch zum AT" (Tübingen 1937) ist zwar bewundernswert in seiner meisterhaften methodischen Gestaltung des überaus weitschichtigen Stoffes. Aber er ist doch zu knapp gehalten, als daß er eine ganz tiefe und eingehende Behandlung aller theologischen und geschichtlichen Fragen des Buches Daniel bieten könnte. So war es gerade bei dem außerordentlich starken Einfluß, den das Werk von Charles auf die Danielliteratur der folgenden Jahre ausgeübt hat, gewiß an der Zeit, in einem ganz ausführlichen Kommentar die Deutungsarbeit am Buche Daniel erneut aufzugreifen und zu den zahlreichen Problemen dieses äußerlich so kleinen Prophetenbuches in einer weitausgreifenden fachwissenschaftlichen Kommentierung Stellung zu nehmen. L. tut das im Anschluß an den Kommentar von J. Knabenbauer, der in der gleichen Sammlung des CSS vor fünfzig Jahren (Paris 1891) erstmalig erschienen war. Doch stellt das Werk von L. bei aller schuldigen Pietät, die er den Gedanken seines großen Vorgängers gewahrt hat, eine völlige Neugestaltung der Arbeit dar. Die Summe seiner Ergebnisse deutet L. schon im Vorwort (VII) kurz an. Daniel ist kein Pseudepigraph aus der Makkabäerzeit. Es enthält Prophetien, die über Antiochus Epiphanes hinausgreifen. Die „siebzig-Wochen-Prophetie" (9, 24—27) zielt unmittelbar auf Person und Ankunft des Messias. — Die große Hauptleistung dieses Kommentars sehen wir in der Vollständigkeit der Behandlung aller Fragen (ich erinnere nur an die Probleme vom „Wahnsinn des Nabuchodonosor", „Baltassar, der letzte König von Babel", „Darius der Meder" usw.) sowie in der sachlichen Ausführlichkeit, mit der alle Schwierigkeiten in Ruhe — gelegentlich vielleicht für ein exegetisches Werk zu dogmatisch — durchgesprochen werden. — Bezüglich des „vierten Reiches" setzt L. sich mit großer Entschiedenheit für die Deutung auf das Römerreich ein. Sie ist ihm die „sententia traditionalis" (z. B. 169), ein Ausdruck, den er nicht selten gebraucht. Gleichwohl bringt er selbst (157) eine Reihe von den Belegen, die beweisen, daß diese Tradition bezüglich der „römischen" Deutung des vierten Reiches keineswegs einhellig ist. Außerdem scheint uns die ganze Fragestellung, das „vierte Reich" unbedingt auf das Römerreich festlegen zu wollen, von dem eigent-

lichen theologischen Sinn dieser Dinge abzulenken. Daniel geht nicht so sehr darauf aus, eine geschichtlich exakt feststellbare chronologische Reihenfolge von Dynastien empirisch zu beschreiben. Sein Hauptinteresse ist der Gedanke, daß alle gottfeindlichen Reiche dieser Welt vor der Parusie des Menschensohnes verschwinden müssen, eine Idee, die durch die Theorie, das Römerreich stände an vierter Stelle, eher verdunkelt als klar herausgearbeitet wird. Etwas ähnliches gilt vom Menschensohn. Warum soll dieses Symbol ausschließlich auf die individuelle Person des Messias beschränkt werden? Die Auffassung, daß die synthetische Einheit von „Christus und Kirche" gemeint ist, würde dem Zusammenhang des 7. Kap. sicher besser entsprechen. Vgl. die starke Betonung der Idee vom „Volk der Heiligen des Allerhöchsten" in V. 27. Auch theologisch wäre diese Deutung noch tiefer und umfassender. Closen.

Goettsberger, J., Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon (Bonner AT, IV, 1). gr. 8° (XIV u. 415 S., 3 Taf.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 12.80; geb. *M* 15.—. — In den einleitenden Kapiteln, die G. seiner Erklärung der Chr vorausschickt, behandelt er all die Fragen über Entstehungszeit, Verfasser, Geschichtsbild und Glaubwürdigkeit des Chronisten, die die Exegese der letzten anderthalb Jahrhunderte so viel beschäftigt haben. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, ausführlich zu entwickeln, wie gerade im Lichte dieser Geschichte der Deutung von Chr dem hier vorliegenden Kommentar eine eigene große Bedeutung zukommt (vgl. hierüber A. Bea, Neuere Arbeiten zum Problem der biblischen Chronikbücher, Bibl 22 [1941] 46—58). Es können hier nur kurz die Hauptergebnisse des Verf. genannt werden. „Die Zeit von 300 bis 200 v. Chr. wird für die Entstehung der Chr, wie sie uns vorliegt, in Frage kommen" (5). Die Person des Verfassers kann nicht näher bestimmt werden. Wahrscheinlich war er Levit, vielleicht Tempelsänger (ebd.). Die Absicht seiner Darstellung ergibt sich aus der historischen Situation, in der er stand. Er zeichnete das Königtum Davids als „Ideal der Vergangenheit und als Wunschbild der Zukunft". „Durch den Verlust der nationalen Selbständigkeit mußte sich das Schwergewicht der volklichen Ideale verlagern und die religiösen Güter des Gesetzes, des Tempels und des Kultus an ihm sich stark in den Vordergrund schieben" (12). „So wird es verständlich, daß der Chronist zwar im wesentlichen die gleichen Dinge bringt wie andere atl Bücher, aber sie mit einem anderen Auge ansieht und sich dadurch von den übrigen Verfassern atl Geschichtsbücher unterscheidet, die eine andere Einstellung zu denselben Dingen verraten" (ebd.). Die 14 verschiedenen Quellen, die er zu zitieren scheint, lassen sich bei genauer Untersuchung auf höchstens zwei zurückführen, Annalen der Könige Judas und Israels und eine Reihe von im Kanon nicht erhaltenen Prophetenschriften, die ihrerseits allerdings wahrscheinlich wieder „Bestandteile einer größeren Königsgeschichte" waren (7). Ältere Bücher des AT hat der Chronist jedenfalls gekannt, aber weniger unmittelbar benutzt. „Chr und Sm-Kn haben aus den gleichen Quellen geschöpft" (10). Bezüglich der Glaubwürdigkeit des Chronisten ist die Feststellung von G. sehr lehrreich, daß sich in der letzten Zeit „ein gründlicher Wandel der Anschauungen ankündigt, und dem großen Werke der chronistischen Geschichtsdarstellung die gebührende Stellung unter den Geschichtsquellen nicht mehr durchweg versagt wird" (16). — Der Kommentar selbst ist außer-

ordentlich gründlich und inhaltsreich gearbeitet. Der wissenschaftliche Apparat mit sorgfältiger Transskription vieler Eigennamen, ungewöhnlich reicher Belegung durch Literatur in den Anmerkungen, streng fachlichen Auseinandersetzungen über text- und literarkritische Fragen tritt noch bedeutend stärker hervor als bei manchen anderen Bänden des gleichen Kommentarwerkes. Der Verf. ist sich dessen durchaus bewußt gewesen. Schon im Vorwort sagt er über eine dieser Maßnahmen, sie habe geschehen müssen „öfter als es für eine angenehme Lesung wünschenswert gewesen wäre" (V). Aber diese Schwierigkeit liegt in der Eigenart der Chronikbücher und ihrer Vielfalt an Aufgaben und Fragestellungen begründet. S. selbst zitiert das diesbezügliche Wort des hl. Hieronymus, der von der Deutung der Chr meinte: „Omnis eruditio Scripturarum in hoc continetur" (ebd.). Closen.

Bückers, H. C. SS. R., Die Makkabäerbücher — Das Buch Job (Herders Bibelkommentar 5). gr. 8° (XII u. IV u. 506 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 11.—; geb. *M* 14.40. — Was an diesem Bd. äußerlich vielleicht am meisten auffällt, ist etwas, wofür der Verf. selbst sicher nicht die mindeste Verantwortung trägt. Wir meinen die höchst befremdliche Zusammenlegung von so verschiedenen Büchern wie Makk und Job in einen einzigen Bd. Wir möchten wiederholen, was wir in dieser Zeitschrift früher über die Zusammenfassung von Is und Weish in einen Band der gleichen Kommentarreihe gesagt haben (Schol 14 [1939] 610). — Wenn wir auf den Inhalt des Bandes, die Arbeit des Verf. sehen, so werden sicher alle Freunde der Herder-Bibel das Erscheinen dieses Kommentars mit großer Freude und Dankbarkeit begrüßen. B. bietet eine sehr sorgfältige und gründliche Erklärung von Makk und Job, die sich gleich fern hält von erbaulichem „Zerreden" des Textes wie von lebensfremd trockener Wissenschaftlichkeit. Die Übersetzungstechnik des Verf. ist frei von Künstelei und zeigt eine edle, einfache, den literarischen Arten des Originals angepaßte Ausdrucksweise. — Auf einige Einzelheiten des Inhalts sei kurz im besonderen verwiesen. Die Einführungen zeitgeschichtlicher und literarischer Art in die Makkabäerbücher sind meisterhaft, die Stellungnahme zu der dogmatisch so bedeutsamen Stelle 2 Makk 12, 38—45 geschickt und gründlich. — Bei der Deutung des Buches Job hätte die theologische Gesamtauffassung vielleicht noch gewinnen können durch eine größere Beachtung dessen, daß 4, 12 ff. wahrscheinlich gar keine göttliche Offenbarung meint, sondern eine dämonische Einflüsterung von Seiten des großen Gegners Jobs, des Satan. Dadurch kommt in das ganze Gefüge des Buches Job eine viel stärkere dramatische Bewegung und Einheit. Vgl. hierüber G. Gietmann, „Parzival, Faust, Job" (Freiburg 1887) 577 ff. — Die Stellungnahme zu dem berühmten „Auferstehungstext" (19, 23—27) arbeitet mit großer Ruhe und Übersichtlichkeit die mehrfachen Doppeldeutigkeiten des Originals heraus. In der theologischen Bewertung scheint uns allerdings die Möglichkeit unterschätzt zu werden, daß erhabene Gedanken bei einem Menschen meteorartig auftreten können, ohne das Leben des Betreffenden folgerichtig völlig neu zu gestalten. Insofern darf man wohl die Tatsache, daß das Auferstehungsmotiv auf die weitere Entwicklung des Helden keinen deutlicheren Einfluß ausgeübt hat, nicht so sehr hervorheben, wie der Verf. es tut (388 f.). Closen.

* * *

Foerster, W., Neutestamentliche Zeitgeschichte. gr. 8° (184 S.) Berlin 1940, Furche. *M* 6.80. — In der Sammlung „Die urchristliche Botschaft" erscheint hiermit der 1. Halbband einer neutestamentlichen Zeitgeschichte mit dem Untertitel: Der zeitgeschichtliche Hintergrund des Lebens und der Verkündigung Jesu. Der 2. Halbband soll den geschichtlichen Hintergrund der urchristlichen Mission darstellen. Schon diese Aufteilung des Stoffes scheint recht glücklich zu sein, weil so leichter jedem der beiden Gegenstände die rechte Aufmerksamkeit und Sorgfalt geschenkt werden kann. Nicht weniger glücklich ist der Verf. in der Gestaltung des Stoffes selber. Im ersten, geschichtlichen Teil wird sehr gut das Judentum der neutestamentlichen Zeit durch seine geschichtliche Entwicklung von den Zeiten der babylonischen Gefangenschaft her verständlich gemacht und sein Schicksal hinab verfolgt bis zur Zerstörung Jerusalems und zum messianischen Befreiungskampf unter Hadrian. Es folgt ein Horizontalschnitt: Das Judentum, wie es zur Zeit Jesu in Palästina lebte. Sein Verbreitungsgebiet, seine Kultur und Wirtschaft, die römische Verwaltung, die jüdische Selbstverwaltung, der Tempel mit seinen Opfern und Festen, die levitische Reinheit, das Gesetz, wie es in Synagoge und Schule dem Volk immer wieder nahe gebracht wurde, das Gesetzesstudium, die einzelnen Gruppen des Judentums (Herodianer, Sadduzäer, Zeloten, Essener, Pharisäer, die Frommen und die Sünder). Der letzte Teil geht in die Tiefe: Der Glaube der Juden in seinen großen, wesentlichen Linien (Gott der Herr, die Thora als der Sinn der Weltgeschichte, die messianische Zeit als Zeit der Erfüllung des Sinnes der Weltgeschichte, das Weltgericht und die Gerechtigkeit des Menschen im Weltgericht). Hier wird besonders Wert gelegt auf die Herausarbeitung dessen, was sich das Judentum unter Verdienst und Gerechtigkeit vorstellte. So kann Verf. im letzten Abschnitt das Gegensätzliche, Neue und Höhere der Botschaft Jesu andeuten. Im besten Sinne also eine Zeitgeschichte, die das Evangelium durch Darlegung des Hintergrundes, in dem es steht und mit dem es durch so viele Beziehungen verbunden ist, unserm Verständnis näher bringt. Wennemer.

Freundorfer, J., Lebenswerte aus dem Neuen Testament. gr. 8° (120 S.) Würzburg 1940, Echter-Verl. *M* 2.50. — In diesem Buch hat F. vier großangelegte Vorträge, die er auf verschiedenen Bibeltagungen vor Priestern gehalten hat, einem weiteren Kreis zugänglich gemacht. Die Themen sind: Die Persönlichkeit Christi auf Grund der Evangelien, die Lebenswerte der neutestamentlichen Religion in ihren Grundzügen, die Lebenswerte aus der Geschichte des Urchristentums, Sinn und Lebenswert der Geheimen Offenbarung. Im 1. Thema geht es um die lebendige, tiefe Erfassung der Persönlichkeit Christi. F. zeichnet auf Grund der Dreijahrtheorie, welche „am meisten dem wissenschaftlichen Verständnis der Quellen entspricht" (12), den äußeren Rahmen des Lebens Jesu und deutet kurz die innere Pragmatik seiner Entwicklung an. Er zeigt dann, wie durch vergleichendes synoptisches Lesen und durch Ausnutzung der Kenntnisse, die uns die Hilfswissenschaften (Zeitgeschichte, Geographie, Religionsgeschichte usw.) darbieten, das Bild des Lebens Jesu lebendig und wirklichkeitsnahe gestaltet werden kann. Alles Studium und alles Lesen der Evangelien soll uns den Blick auf Jesus selbst freigeben, damit wir von ihm und seinem heiligen Willen ergriffen werden. „Das wird dadurch erreicht, daß wir den Bericht jeder Perikope als eine Ausstrahlung aus seinem Wesen und als einen Gang zu seinem Wesen und Wollen be-

trachten, daß wir jede Perikope so lange beschauen, bis sie uns in ihrer ewigen Offenbarungsfunktion sichtbar wird" (22). F. gibt einige Gesichtspunkte an die Hand, wonach man diese innere Schau auf Christus vornehmen kann: Die absolute Geltung des Gottessohnes, der Gottesknecht, die neue Sittlichkeit, das Reich Gottes und das ewige, göttliche Leben, lauter „Lebenswerte" der Evangelien, die in der Bibelstunde oder in der Schriftpredigt lebendig werden müssen. — Ähnlich anregend sind auch die anderen Vorträge gehalten. Um eine Überschneidung mit dem 1. Thema zu vermeiden, wäre es wohl besser gewesen, im 2. eine Darlegung der Lebenswerte der Briefe zu geben, zumal in den beiden letzten Vorträgen Apostelgeschichte und Geheime Offenbarung behandelt werden. Die Vorträge regen nicht nur zu eifrigem Schriftstudium an, sondern geben auch die Hauptrichtlinien, um dasselbe religiös fruchtbar zu machen. Wennemer.

Schmid, J., Das Evangelium nach Lukas. — Kuß, O., Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater (Regensburger Neues Testament 3 u. 6). gr. 8° (263 u. 288 S.) Regensburg 1940, Pustet. *M* 5.40 u. 6.—; geb. *M* 6.50 u. 7.20. — Das Regensburger Kommentarwerk hat es sich zum Ziel gesetzt, eine „Schrifterklärung von besonderer Prägung" zu bieten: „knapp und gründlich zugleich, verzichtend auf erbauliche Auswertung des hl. Textes: eine Summa der sachlichen Forschung, aber ohne gelehrtes Beiwerk, geschrieben für jeden, der zum ursprünglichen Verständnis des Neuen Testamentes vordringen will". Liest man daraufhin die bislang vorliegenden Bände, zumal den 3. und 6. Band, so kann man der tadellosen und sauberen Ausführung dieser Zielsetzung nur Anerkennung zollen. — *Schmid* bietet in seiner sprachlich ausgezeichneten und übersichtlich klaren Übersetzung und Erklärung des Evangeliums nach Lukas zunächst eine „Einleitung", die auf ihren knapp 20 Seiten Themen wie: „Die Überlieferung der alten Kirche", „Persönlichkeit und Lebensschicksale des Lukas", „Inhalt und Aufbau des Lukas-Evangeliums" umfaßt und in sachlich durchaus genügender Weise behandelt. Das L-Evangelium selbst gliedert er nach gewohnter, wenn auch nicht ganz unbestreitbarer Weise in die „Vorgeschichte" (1,5 — 4,13), „Jesu Wirken in Galiläa" (4,14 bis 9,50), „Jesus auf der Wanderung nach Jerusalem (Reisebericht)" (9,51 — 19,27), „Die letzten Tage Jesu in Jerusalem" (19,28 — 23,56), und den Schluß „Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu" (24). Auf jeder Seite der Ausführung spürt man merklich den Willen und das Bemühen, den hl. Text selbst für sich zum Sprechen zu bringen und alle Erklärung ganz in den Dienst dieser Absicht zu stellen. Zumal die ausgezeichneten kurzen, aber sachlich tief dringenden „Exkurse" (wie: „Jungfräuliche Geburt Jesu", „die jüdische Synagoge", „Sünde und Umkehr in der Lehre Jesu", „Jesus und das Gebet", „Jesus und das Leiden") haben nicht wenig Anteil an Erfolg und Wirksamkeit dieses Werkes. — *Kuß*, der bekannte und anerkannte Darsteller der Theologie des NT, zeigt wenn möglich noch mehr das Bestreben, den Leser unmittelbar an den hl. Text selbst heranzuführen und demgemäß jede Erklärung so knapp und sachlich wie möglich zu halten. Entsprechend legt er vor allem auch die allergrößte Sorgfalt auf eine sprachlich mundgerechte und doch zugleich die Härten des griechischen Urtextes belassende Übersetzung. In den Sinn und Geist eines jeden Briefes (nur für 1 und 2 Kor zusammen) führt jeweils eine kurze bündige „Einleitung" ein: 1. Empfänger und Entstehungsverhältnisse, 2. Eigenart und Aufbau, 3. Theologische Bedeutung, verbun-

den mit einiger Literaturangabe. Eine klare, leicht überschaubare und überaus treffsichere Gliederung trägt von vornherein viel zum rechten Verständnis eines jeden Briefes bei. Vor allem zeigt sie den Vorzug, daß nicht einfach in „dogmatischen" und „praktischen" Briefteil geschieden wird, wie es so vielfach aus Mißverstehen paulinischer Gedankenführung geschieht. Insbesondere ist beim Römerbrief anzumerken der Beginn des zweiten Großabschnittes erst mit Kap. 6, nicht schon mit Kap. 5. Allerdings wäre gerade auch im Römerbrief die sog. „jüdische Frage" vielleicht von Anfang an noch mehr in den Vordergrund zu stellen gewesen, als K. es tut. Wir denken an den Hintergrund, den der Galaterbrief für den Römerbrief bietet. Doch können hier Zeitverhältnisse mitsprechen. Alles in allem wird jeder, der K.' Kommentar zu diesen Paulusbriefen kennen gelernt hat, ihn immer wieder gern von neuem zur Hand nehmen und sich Führer werden lassen zum allmählich immer persönlicheren Verständnis paulinischer Gedankenwelt.

Stracke.

Yver, C., Saint Paul. 12° (316 S.) Paris 1939, Éditions Spes. *Fr* 15.—. — Die weltgeschichtliche Bedeutung des hl. Paulus hat gerade in den letzten Jahrzehnten im katholischen wie protestantischen Schrifttum der verschiedenen Länder beredten Ausdruck gefunden. Wie sehr die Monographien über den Völkerapostel einem Zeitbedürfnis entsprechen, zeigen die z. T. hohen Auflagen. So konnte z. B. das vortreffliche Werk von J. Holzner, Paulus, Ein Heldenleben im Dienste Christi, Freiburg 1937, Herder (vgl. Schol 13 [1938] 299 f.) schon 1939 in 3. neubearbeiteter und um fast 40 S. vermehrter Auflage unter dem neuen Titel: „Paulus. Sein Leben und seine Briefe" erscheinen. Die Hauptquellen für alle diese Darstellungen bleiben die Apg und die Paulusbriefe. Das gilt auch von dem vorliegenden Büchlein. Die Verfasserin zeichnet in lebendiger und ansprechender Weise auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte das Leben des hl. Paulus in seiner zeitlichen Abfolge vom Elternhaus in Tarsus bis zu seinem Blutzeugnis in Rom. Wo die ausdrücklichen Zeugnisse der Quellen versagen, sucht sie in besonnener Weise auf Grund von mehr oder weniger sicheren Vermutungen das Fehlende zu ergänzen. Entsprechend dem weiteren Leserkreis ist die Darstellung volkstümlich gehalten. Die Persönlichkeit des Apostels kommt durch das lebendige Einfühlen der Verfasserin recht gut zur Geltung. Dabei mag man im Einzelnen, besonders bezüglich der Zeitbestimmungen, gewisse Vorbehalte machen. Gelegentlich ist ein Versehen unterlaufen. So liest man z. B. S. 100 f. mehrmals Sélencie statt Séleucie. Petrus und Paulus sind nach 258 nicht zeitweilig in der Katakombe des hl. Kallistus (316), sondern des hl. Sebastian beigesetzt gewesen.

Brinkmann.

Sickenberger, J., Erklärung der Johannesapokalypse. gr. 8° (200 S.) Bonn 1940, Hanstein. *M* 5.50; geb. *M* 7.—. — S. hat uns mit der vorliegenden Erklärung der Apk ein allseitig ausgereiftes Werk geschenkt. Er wollte nach seinen eigenen Worten „der teilweise recht phantastischen Methode mancher Erklärer ... eine nüchterne Abwägung der Beweismomente entgegenstellen" (5). Obgleich er auf möglichste Kürze und gedrängte Zusammenfassung der wichtigsten Gründe bedacht war und sich in den Literaturangaben auf das Wichtige beschränkte, blieb doch die rein wissenschaftliche Eigenart gewahrt. Vor allem wurden auch die religionswissenschaftlichen Gegebenheiten berücksichtigt. Allerdings

kommt hier, wie S. wiederholt betont, eine sachliche Abhängigkeit der Apk nicht in Frage; denn bei Johannes handelt es sich durchweg um übernatürlich gewirkte bildliche Vorstellungen, die er selbst nachher verarbeitet und niedergeschrieben oder vielleicht einem Begleiter aramäisch diktiert hat, der sie dann griechisch niederschrieb. In der Deutung der Bilder lehnt der Verf. die welt- und kirchengeschichtliche, so wie die rein zeitgeschichtliche mit Recht ab, und entscheidet sich für die im weiteren Sinne eschatologische. Danach sind die von Johannes in apokalyptischen Bildern geschauten Ereignisse Typen der Erlebnisse, die der Christenheit bis zum Ende der Tage noch bevorstehen, ohne daß dabei an bestimmte Einzelvorgänge in der Geschichte zu denken ist, mögen auch die Farben der Bilder z. T. zeitgeschichtlich bedingt sein. Im einzelnen bietet S. manche neue oder doch bisher weniger beachtete Gedanken und Gesichtspunkte, die zweifellos das tiefere Verständnis der Apk fördern werden, wenn sie auch wohl nicht in allen einzelnen Punkten restlos überzeugend sein dürften. Nur einiges sei hier herausgegriffen. Nach S. sind die Engel der sieben Gemeinden ihre Schutzengel (47 f.), die 24 Ältesten ausschließlich die Vertreter der Gerechten des Alten Bundes (die Patriarchen, Moses, David und die Propheten), deren Zahl vielleicht mit Rücksicht auf die 24 Priesterklassen gewählt ist (66). Die vier Reiter sind böse Geister (75), die beiden Zeugen Männer, die Moses und Elias gleichen (107). Die mit der Sonne bekleidete Frau ist Israel als Messiasmutter (114). Ihre Flucht in die Wüste spielt wohl an auf die Katastrophe von 70 n. Chr. (116) und ihre Erhaltung auf die Erhaltung des jüdischen Volkes bis zum Ende der Welt (117). Der Drache ist Satan, während die beiden Tiere, der Antichrist und der Pseudoprophet Dämonen sind, die ihre Gewalt durch Mittelspersonen ausüben (132). Die geheimnisvolle Zahl 666 kann nicht auf römische Kaiser gedeutet werden, weil das Tier zur Zeit der Abfassung der Apk noch nicht wirkte (153). Da 6 als Halbierung der himmlischen Vollkommenheitszahl 12 oder als Subtraktion von 1 an der Zahl 7 auf die Schlechtigkeit des damit gekennzeichneten Wesens deutet (130), besagt 666, daß der vom Tier beherrschte Mensch ein in jeder Beziehung grundschlechtes Wesen ist (131). Das tausendjährige Reich kann unmöglich die Kirche sein, wie Augustinus und viele andere Erklärer annehmen, sondern steht als eine längere Ruhezeit für die Kirche nach den Kämpfen mit dem Tier noch aus (177). Darum ist auch das baldige Kommen Christi nicht ausschließlich auf den letzten Akt (20, 11—15) zu beziehen, da ja das tausendjährige Reich, also eine längere Periode, noch vorhergeht. Für Johannes ist die Parusie ein länger sich hinausziehendes und durch gleichartige Vorspiele eingeleitetes Drama, das mit dem Endgericht und Christi Thronen neben Gott im neuen Jerusalem als letztem Akt abschließt (198). Es sei noch erwähnt, daß die Übersetzung sich möglichst eng an den griechischen Urtext anschließt, und damit auch denen, die mit dem Griechischen weniger vertraut sind, die Möglichkeit gibt, sich von der Eigenart des Stiles der Apk ein Bild zu machen. So wird der neue Kommentar nicht nur der wissenschaftlichen Exegese, sondern auch der seelsorglichen und erbaulichen Auswertung gute Dienste tun. Brinkmann.

Van der Heeren, A., De Apocalypse of het Boek der Openbaring van den H. Joannes. 12° (224 S.) Brugge [1940], Desclée. *Fr* 15.—. — Der ehemalige Professor für die Hl. Schrift am Gro-

ßen Seminar in Brugge schenkt uns hier in flämischer Sprache eine allseitig abgewogene und ausgereifte Erklärung der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes, die zwar zunächst für weitere Kreise bestimmt ist, die aber auch dem Exegeten für das tiefere Verständnis dieses geheimnisvollen Buches manche Anregung bieten kann. Dem Zweck entsprechend verzichtet der Verf. auf alles wissenschaftliche Beiwerk, arbeitet dafür aber die Hauptlinien um so schärfer heraus. Ohne sich mit anderen Auffassungen, auf die gelegentlich in den Anmerkungen verwiesen wird, auseinanderzusetzen, versteht er das ganze Buch, abgesehen von den sieben Briefen (1, 9—3, 22), endgeschichtlich (13). In den drei Reihen von Gesichten beschreibt Johannes nach dem Grundsatz der „recapitulatio" das Ende der Welt und die ihm vorausgehenden Ereignisse: die schrecklichen Prüfungen der Menschheit und die Verfolgung der Christen, so zwar, daß immer wieder der Sieg Christi und seiner Auserwählten über alle feindlichen Mächte bildlich geschaut wird (70 f.). Es würde hier zu weit führen, auf Einzelheiten näher einzugehen. Durch die Druckgestaltung ist eine vorbildliche Übersichtlichkeit erreicht worden. Beim Öffnen des Buches sind jeweils die beiden Seiten so aufeinander abgestimmt, daß Text und Erklärung immer ein Ganzes bilden. Auf der linken Seite oben steht die flämische Übersetzung des Textes, und zwar genau so viele Verse, wie auf dem Rest der beiden Seiten erklärt werden. Die Erklärung ist in der Form einer Umschreibung gehalten, in der sich die Worte des Textes durch Fettdruck abheben. Den Abschnitten und Unterabteilungen wird eine zusammenfassende Inhaltsangabe vorausgeschickt, und selbst die kleinsten Gedankeneinheiten sind mit treffenden Überschriften versehen. In sinnvoller Weise hat der Verf. von S. 17 bis 40 in ähnlicher Weise eine Erklärung der zu einer Harmonie zusammengefaßten sogenannten apokalyptischen Rede Jesu gegeben, die recht gut zeigt, daß die Geheime Offenbarung im wesentlichen nur eine weitere Ausführung derselben Gedanken ist. Ohne der Ansicht des Verf. in allen einzelnen Punkten vorbehaltlos zuzustimmen, kann das Büchlein nur bestens empfohlen werden. Nur eines ist zu bedauern, daß es wegen der flämischen Sprache wohl auf einen kleinen Leserkreis beschränkt bleiben wird. Brinkmann.

Olivier, A., La Clé de l'Apocalypse. Étude sur la composition et l'interprétation de la grande prophétie de Saint-Jean. 4° (210 S.) Paris 1938, Geuthner. *Fr* 125.—. — Grundlegend für die Komposition der Apokalypse sind nach dem Verf. die gematrische Zahl des Namens Jesus (888) und die Zahl des Namens des Tieres (666; vgl. Apc 13, 18). Die Zahl 888 spielt insofern eine durchgreifende Rolle, als alle 6 Teile der Apocalypse (1, 1—3, 22; 4, 1—7, 17; 8, 1—11, 19; 12, 1—15, 8; 16, 1—18, 24; 19, 1—22, 5) aus je 888 „grammatikalischen Elementen" bestehen. Der Schluß (22, 6—21) bleibt außerhalb der Rechnung und Zählung. Die Zahl 666 ist bedeutsam für die Komposition, weil das Ganze des Buches außer der Sechs-Teilung noch eine Teilung in 60 Perikopen und weiterhin in 600 Stichen (= 200 Strophen aus je 3 Stichen) zuläßt. Die Verteilung der 60 Perikopen, bzw. der 600 Stichen auf die 6 Hauptteile ist nicht gleichmäßig, aber doch symmetrisch. Es entsprechen sich 1. und 6. Teil; die vier mittleren Teile bilden zwei parallel geordnete Reihen (4,1 — 11,19 und 12,1 — 18,24), die auch sachlich einem Ziel zulaufen: dem Untergang Roms und der Festigung der Kirche. 11, 15—19 deutet nämlich der Verf. nicht

vom Weltende, sondern vom Gericht über das gottfeindliche Rom, das er auch 18, 1—24 geschildert findet. Roms Fall steht also im Zentralpunkt der Prophetie. Von 19, 1 ab wird das weitere Schicksal der Kirche bis zum Weltende und zur Erscheinung der ewigen Gottesstadt beschrieben. Verf. denkt sich 19, 1—21 und 20, 1—15 als parallel geordnete Perikopen; beide geben die Entwicklung vom Sturz Roms bis zum Weltende, nur unter verschiedenem Gesichtswinkel. Die tausend Jahre sind also eine symbolische Zahl für das Reich Gottes vom Untergang der Stadt bis zum eschatologischen Kampf. Noch manche Einzelheit wäre zu nennen. Die fünf Köpfe des Tieres bedeuten die vergangenen Weltreiche; der sechste die römische Weltmacht, der siebte und achte widerchristliche Mächte nach Rom. Die Zahl 666 hat ihre Basis in der Zahl 6, der Zahl des an sechster Stelle stehenden römischen Reiches. 60 ist dann die Zahl des Tieres, das ja schon in fünf früheren Weltreichen zur Entfaltung und Erscheinung seiner Macht kam. 600 ist endlich die Zahl des hinter dem Tiere stehenden satanischen Drachen. 666 aber ist die Zahl des Antichristen, insofern er die Macht Roms, des Tieres und des Drachens in sich vereinigt. Merkwürdig ist nun, daß durch Zerlegung der Zahl 666 in ihre Einer, Zehner und Hunderter die 6 Teile und 60 Perikopen und 600 Stichen der Apokalypse herauskommen. Da in jedem der sechs Teile die Zahl 888 wiederkehrt, so ist der mystische Sinn des ganzen Zahlen- und Kompositionssystems darin gelegen, daß die mit ihren Einern und Zehnern und Hundertern durch das ganze Buch ausgebreitete Zahl 666 (= Antichrist) immer wieder zur Huldigung gegenüber der 888 (= Christus) genötigt wird. — Das sind die Hauptergebnisse dieses Buches, das sowohl durch seine äußere Aufmachung wie auch durch seinen Inhalt von der großen Liebe und Begeisterung des Verf. für sein Thema Zeugnis ablegt. Die Ergebnisse müssen jedenfalls originell genannt werden und wären, würden sie von der Wissenschaft als begründet anerkannt, auch wohl geeignet, einen „Schlüssel" zum Verständnis der geheimnisvollen Prophetie zu liefern. Ich bezweifle aber sehr, ob genügend sicheres Beweismaterial für die interessante Konstruktion beigebracht worden ist. Die Zählung der „grammatikalischen Elemente" und die Abteilung der Stichen, also die beiden Grundlagen für die angebliche Kompositionstechnik, scheinen mir nach zu willkürlichen Gesichtspunkten vorgenommen worden zu sein. Wie soll man es glaubhaft finden, daß jedes καί ein eigenes „Element" bilde, während oft 4 und mehr bedeutsame Worte daneben zusammen ebenfalls nicht mehr als ein Element ausmachen? Die Stichen sind oft viel zu lang, als daß sie noch als solche empfunden werden könnten. Noch ein Mißverständnis ist mir aufgefallen. Die Zahl 666 ist nicht die Zahl des aus der Erde aufsteigenden Tieres (des Pseudopropheten), sondern des ersten Tieres, das aus dem Meere aufsteigt. Damit dürfte auch die Deutung der Zahl 666 in Frage gestellt sein. Wennemer.

Michl, J., Die 24 Ältesten in der Apokalypse des hl. Johannes. gr. 8° (XII u. 164 S.) München 1938, Hueber. *M* 6.80. — Mit seiner gewohnten behutsamen, auf exaktester Forschung beruhenden Arbeitsweise sucht hier der Verf. die Frage nach den 24 Ältesten in der Apokalypse einer endgültigen Lösung zuzuführen. Er war darauf vorbereitet durch seine frühere Arbeit über „die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes" (vgl. Schol 14 [1939] 294 f.). Die Untersuchung geht aus von der Schilderung

der 24 Ältesten Apc 4, 4, befaßt sich dann mit ihren Huldigungsakten (Apc 4, 9—11; 5, 8—10; 5, 14; 11, 16—18; 19, 4; 12, 10—12), um im 3. Abschnitt auf Grund des erarbeiteten Materials Stellung und Wesen der 24 Ältesten zu bestimmen. M. kommt zu dem Ergebnis, daß es sich nicht um Engel, sondern um eine Gruppe verklärter Menschen handelt, genauer um die alttestamentlichen Väter; ihr Schauungsbild hatte Johannes in den auf 24 Thronen sitzenden Ältesten vor sich. Auch die Zahl 24 ist durch das Schauungsbild, nicht durch die reale Zahl der Gemeinten bestimmt. Diese Zahl legte sich nahe als Vielfalt der Zwölf (Zahl des Gottesvolkes) und als „altehrwürdige, schon von David festgelegte Ordnungszahl" (52). Sie hält sich auch „im Rahmen der sonst gewohnten Mitgliederzahl ähnlicher Gruppen". Außer dieser allgemeinen Vorbereitung im altt.-jüdischen Schrifttum will Verf. eine direkte Beziehung weder auf eine bestimmte altt. Gruppe, z. B. auf die 24 Priesterklassen, noch auf eine heidnische astralmythologische Vorstellung gelten lassen (vgl. besonders den 5. Abschnitt). „Älteste" heißen sie nach dem Vorbild der um den Bischof gescharten Presbyter in den christlichen Gemeinden. Die Väter des Alten Bundes bilden sozusagen das himmlische, um Gottes Thron gescharte Presbyterium des einen großen Gottesvolkes, dessen Gebete sie Gott darbringen und in dessen Namen sie anbetend vor Gott verharren. Ein eigener Abschnitt gibt einen Überblick über die Anschauungen der christlichen Überlieferung. — Das Buch ist wertvoll sowohl durch sein sorgfältig unterbautes Gesamtergebnis als auch durch die zahlreichen, oft in reichhaltigen Anmerkungen untergebrachten Einzeluntersuchungen, wodurch es eine wahre Fundgrube für exegetische, religionsgeschichtliche, archäologische und ähnliche Fragen wird. Wennemer.

## 5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Pade, P. B., Logos Theos. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Eine dogmengeschichtliche Studie. gr. 8° (176 S.) Bottrop 1939, Postberg. — Die vorliegende Dissertation geht dem Kernproblem der Clementinischen Logos-Christologie nach: In welchem Verhältnis steht der präexistente Logos zu Gott? Nach einer — vielleicht etwas zu ausführlichen — Darlegung literarkritischer Vorfragen, die aber keine neuen Ergebnisse bietet, wird im 1. Kap. des Hauptteiles „die clementinische Logos-Christologie im Urteil der Clemensforschung" dargelegt. Das 2. Kap.: „Die Ansicht des Clemens von A. von den theologischen Voraussetzungen" soll die Stellung des Clemens zu Philosophie, Offenbarung, Glauben und Wissen, Hl. Schrift und kirchlicher Glaubensregel klarstellen. Auch hier steht der Verf. noch weitgehend auf Vorarbeiten. Leider sind ihm dabei einige sehr brauchbare Untersuchungen entgangen: so K. Prümm, Glaube und Erkenntnis in Stromata II (Schol 12 [1937] 17—57); J. Lebreton, La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie (RechScRel 18 [1928] 457—488); D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, 1933. Das 3. Kap. (64—176) bringt dann die eigentliche Durchführung des Themas. Gegenüber den Fehldeutungen moderner Dogmengeschichte, die sich allerdings z. T. schon auf Petavius berufen kann, wird zu zeigen gesucht, daß Clemens nicht nur die Persönlichkeit und Gött-

lichkeit des präexistenten Logos, der in Jesus Christus Mensch wurde, gelehrt hat, sondern daß seine Logoslehre auch von der Anklage des Subordinatianismus freizusprechen ist. Hat er doch sachlich und wahrscheinlich auch terminologisch die „homoousia" des Logos mit Gott ausgesprochen. Er hat „als bedeutender Zeuge der kirchlichen Orthodoxie, die er vor dem Nicaenum oft überraschend klar formuliert", eine „Lehre vom Logos-Gott" vorgetragen, die in der Mitte steht — „gleichzeitig jedoch auch mit manchen Mängeln des Überganges behaftet" — zwischen „Johannes dem Evangelisten und Athanasius" (176). — Die fleißige Arbeit zeigt eine große Selbständigkeit der Urteilsbildung; leider ist der Ton bisweilen in einem unschönen Sinn apologetisierend. Es wirkt seltsam, wenn man Forschern wie Zahn, Harnack, Loofs vorwirft, sie hätten nicht den *ganzen* Clemens studiert (114 f.). Bisweilen werden der bisherigen Clemensforschung Versäumnisse zugeschrieben, die objektiv nicht bestehen (vgl. etwa zu 112 f.: P. Stiegele, Der Agennesiebegriff [1913] 18 f.; zu S. 51 ff. die oben genannte Arbeit von van den Eynde). Inhaltlich leidet die Arbeit vor allem darunter, daß der Verf. die Theologie des Clemens von derjenigen seiner unmittelbaren Vorgänger (Justin, Athenagoras) und Nachfolger (Origines vor allem: hier wäre die Monographie von A. Lieske, die Theologie der Logosmystik bei Origines [1938] zu berücksichtigen gewesen) getrennt betrachtet. Nur so ist es zu verstehen, daß er in der Problematik des Subordinatianismus bei Clemens zu einer so glatten Lösung kommt. (Der Druck ist leider überreich mit Druckfehlern versehen, die zumal im griechischen Text und im Literaturregister sehr störend sind.) Bacht.

Barbel, J., C. SS. R., Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus (Theophaneia 3). gr. 8° (X u. 333 S.) Bonn 1941, Hanstein. *M* 15.—; geb. *M* 17.50. — Der Dogmengeschichte sind die gerade in der ältesten Zeit recht häufigen Beziehungen zwischen Angelologie und Christologie schon längst aufgefallen. Die eine oder andere Frage daraus ist auch schon monographisch behandelt worden; so das Problem Christus und Michael durch W. Lueken (1898). Man hat auch schon versucht, die Herkunft des Engelmotivs in der Christologie zu bestimmen (Dölger: gnostischer Ursprung; Gruppe: Herkunft aus der heidnischen Mythologie). Die vorliegende Dissertation, die dem religionsgeschichtlichen Seminar Dölgers entstammt, will nun alle wirklichen und vermeintlichen Beziehungen zwischen der Christologie und dem Angelostitel und die Geschichte der einzelnen Motive verfolgen. Der Verf. ist sich dabei bewußt, daß er keine „neuen und grundstürzenden" Tatsachen ans Licht der Geschichte heben kann. Aber er darf sich mit Recht sagen, daß er „von einer bisher zu wenig beachteten Seite her einen ... Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und des Fortlebens des Arianismus" liefern kann. Denn tatsächlich konnten die Arianer in dem Angelostitel, den die Frühkirche Christus oft zuerkennt, und in der patristischen Zuweisung der Theophanien an den Logos als den „sichtbaren Gott" eine gefährliche Stütze für ihre Häresie finden. Demgemäß widmet B. sein Hauptinteresse (2. Hauptteil) der Frage nach den „Gotteserscheinungen des AT als Engel-(Logos-)Erscheinungen in der Deutung der frühen Kirchenschriftsteller" bis Isidor von Sevilla. Das Ergebnis seiner sorgfältigen,

auf reiche Literaturkenntnis sich stützenden Untersuchungen ist kurz dies: Nur bei Justin, Hermas und natürlich bei den Arianern wirkt sich das angelologische Moment bei der Deutung der Theophanien dahin aus, daß Christus bzw. der Logos seinem *Wesen* nach in die Nähe der Engel gerückt wird. Bei den anderen Kirchenschriftstellern offenbart sich in der Auffassung Christi als Engel höchstens eine mehr oder minder starke Unterordnung des Logos unter den Vater als den „unsichtbaren Gott". Aber auch als man im Kampfe gegen die Arianer die Gleichwesentlichkeit des Logos sorgsamer verteidigte, deutete man meistens noch die Theophanien als persönliche Offenbarungen des Logos, der als Mittler zwischen dem Vater und uns das *Amt*, nicht die Natur des Angelos hat. Mehr und mehr betonen dabei die Väter ausdrücklich, daß auch der Logos nach seiner Substanz nicht gesehen worden sei, daß er die gleiche Unsichtbarkeit besitze wie der Vater; und umgekehrt betont schon Irenäus, daß auch die Transzendenz des Vaters keine absolute sei, sondern daß die Vollendung des Menschen die Schau des Vaters sei. Seit Gregor von Nyssa und Didymus wird aber die ausschließliche Deutung der Theophanien auf den Logos durchbrochen. Den Höhepunkt der Entwicklung bildet Augustinus: Die alttestamentlichen Gotteserscheinungen geschehen durch Engel, also durch Geschöpfe, in denen sich die Dreifaltigkeit oder jeweils die eine oder andere göttliche Person sinnbildlich darstellt. — Der 3. Teil der Studie behandelt eine Reihe anderer angelologischer Motive in der frühkirchlichen Christologie: Christus in der Engel-Siebenzahl; Christus und Michael (Stellungnahme zu den Thesen von W. Lueken); Christus und Gabriel; Christus als Engel in der Liturgie (Epiklese!); Christi Engelwerdung; der Himmelsabstieg Christi in Engelsgestalt. Gerade dies letzte Motiv begegnet mehrfach in einer Literatur, die vornehmlich den Volksglauben (im Unterschied von der gelehrten Theologie) repräsentiert und dessen gelegentliche Verwandtschaft mit gnostischen Ideen verrät. — Das überaus reichhaltige Material dieser guten Arbeit wird durch vier große Register leicht zugänglich gemacht. Methodisch ist die kritische und vorsichtige Behandlung von Hypothesen besonders anerkennenswert. Zu wünschen wäre wohl nur eine straffere Durchführung der Probleme, die durch die knappen Zusammenfassungen, die über das ganze zerstreut sind, nicht gewährleistet ist. So bleibt dem Leser noch zu sehr der Eindruck einer imposanten Materialsammlung. Bacht.

Turrado, L., Doxa en el Evangelio de S. Juan segun S. Cirilo de Alejandria. gr. 8° (68 S.) Rom 1939, Gregoriana. — T. legt hauptsächlich den Johanneskommentar des hl. Cyrillus von Alexandrien zugrunde, zieht aber auch seine anderen Werke zu Rate. Er zitiert nach Migne und nach der Ausgabe von Pusey, was besondere Anerkennung verdient. Nach kurzer Einleitung über die Bedeutungsgeschichte des Wortes δόξα und δοξάζω wird das eigentliche Thema in zwei Teilen behandelt. Der 1. geht über die Doxa Christi (15—54), der 2. über die Doxa des Vaters (54—61). Eine gute Zusammenfassung bietet der Schluß (63—65). Einige Angaben seien hier gemacht über den Hauptteil. Cyrillus kennt eine Verherrlichung Christi als des Gottessohnes im Sinne einer Offenbarung seiner göttlichen Sohnschaft (19), die im Erdenleben begann und nach seinem Tode universal durch den Hl. Geist gewirkt wird (16—27). Die Mehrzahl der Stellen, an denen Cyrillus von der Doxa Christi spricht, geht aber auf die Erhöhung

seiner Menschheit. Sie wurde grundlegend verwirklicht in der Inkarnation, indem die Menschheit Christi durch den Hl. Geist geheiligt und bis zur personalen Union mit dem Verbum erhoben wurde — eine Einigung, welche analog weiter getragen wird durch denselben Hl. Geist und die Eucharistie an die Gläubigen (28—34). Sie wurde aktuiert durch Christi Tod und Auferstehung, wobei gut hervorgehoben wird, daß der Blick des Cyrillus über die individuelle Betrachtung der Menschheit Christi hinaus sich weitet zur Betrachtung des ganzen Christus mysticus (34—48). Endlich wurde die Verherrlichung vollendet durch den Aufstieg zur Rechten des Vaters (48—54). Man sieht die Reichhaltigkeit der Fragen, die mit dem Begriff Doxa bei Cyrillus zur Sprache kommen. Es ist das Verdienst der Arbeit, sie knapp und übersichtlich zusammengestellt zu haben. Sie dürfte auch zu einem vertieften Studium des vierten Evangeliums anregen. Wennemer.

Van Meegeren, D., O.E.S.A., De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam expositio exegetica. 8° (189 S.) Venlo, o. J., Nieuwe Venlosche Courant. *Fl* 2.25. — Die Dissertation des Angelicum zu Rom hat sich zur Aufgabe gestellt, die werkzeugliche Ursächlichkeit der Menschheit Christi in der Lehre des hl. Thomas zu untersuchen. In vier Kapiteln werden die in Betracht kommenden Schriften geprüft: Sentenzenkommentar, De veritate, Summa contra gentiles und De potentia, Summa theologica. Das Anliegen des Verf. war nicht, neue Stellungen zu gewinnen, sondern lediglich, in genauer Arbeit den objektiven Befund in den verschiedenen Schriftperioden des hl. Thomas herauszustellen und eine etwaige Entwicklung der Gedanken oder ihrer Darstellung aufzuweisen. Auf die spekulative Frage in sich geht er kaum ein. Schon im Sentenzenkommentar sieht er die spätere Lehre des Aquinaten wesentlich grundgelegt; Thomas habe in seiner ersten Lehrtätigkeit nur an der alten *Terminologie* festgehalten (cooperatio perfectiva et dispositiva) und diese wegen der Eigenart der sakramentalen Wirksamkeit angewandt, dagegen *sachlich* schon die physische Kausalität der Menschheit Christi gelehrt. Sicher ist wohl zuzugeben, daß man zuweilen die Gegensätze in der Auffassung des Aquinaten zu stark hervorgehoben und die frühen Ansätze einer Entwicklung vernachlässigt hat. Die Bedeutung von De veritate und der Summa contra gentiles wenigstens für die sprachliche Klarlegung wird auch vom Verf. anerkannt. Wir stimmen ihm bei, wenn er gegen I. Backes (Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter, Paderborn 1931) den Einfluß des Johannes von Damaskus und des Cyrill von Alexandrien vorsichtiger gewertet wissen will. Beumer.

Mersch, E., S. J., Filii in Filio: Sonderdruck aus NouvRevTh 1938. — In zwei Artikeln entwickelt der durch seine Theologie des Corpus Christi mysticum bekannte, im vorigen Jahr verstorbene Verf. die Bedeutung des Trinitarischen für das spekulative Verständnis unserer gnadenhaften Gottessohnschaft und das Geheimnis des Konkret-Übernatürlichen schlechthin. Nach einem recht instruktiven Überblick über die überragende Stellung des Trinitätsgeheimnisses im Raum Paulinischer Gnaden- und Kirchentheologie (1—17) sowie ihre Verwertung in der Lehre der Väter und des hl. Thomas (17—34) beginnt die mehr spekulative Behandlung des Themas, in der besonders die Bedeutung des Gottmenschentums für den trinitarischen Charakter unseres Gnadenlebens verwertet wird. Christliches Gnadenleben ist Geheimnis der real-mystischen

Gliedschaft am Leibe des Gottmenschen und darum Seinseinheit mit der göttlichen Person des Mensch gewordenen ewigen Sohnes (50—56). Ist auch die Menschwerdung das Werk aller drei göttlichen Personen, so ist doch allein der Sohn in Realeinheit mit einer menschlichen Einzelnatur getreten. Nur durch ihre reale Zugehörigkeit zur Personalität des Sohnes steht auch sie im Geheimnis des trinitarischen Gottes (36—44), seiner Heiligkeit und wird so durch die heiligmachende Gnade selbst seinshaft umgestaltet und ver-göttlicht. Wie darum die reale Sohnschaftszugehörigkeit der menschlichen Natur Christi das erste und tiefste in der Folge aller Vergöttlichungsmomente bedeutet, so ist auch unsere gnadenhafte Vergöttlichung gedanklich durch eine ähnliche Folge bestimmt: Eingliederung in Christus, Teilhabe an der trinitarischen Sohnschaft der zweiten göttlichen Person und erst durch sie in der heiligmachenden Gnade Teilnahme an der göttlichen Natur (71). — Dadurch wird das substantiell Übernatürliche unserer Vergöttlichung vom Verf. wesenhaft als Real-Vereinigung (être d'union) mit dem dreieinigen Gott als dem Dreieinen geschaut. Geht auch die Darlegung des Verf. auf die Frage der appropriierten oder nichtappropriierten Einwohnung des Hl. Geistes noch nicht ein, berücksichtigt sie auch nicht eingehender die Beziehung zwischen unserer gnadenhaften Realzugehörigkeit zur innergöttlichen Sohnschaft Christi und der heiligmachenden Gnade, so ist mit ihr vom Verf. trotzdem der erste Anfang zu einer trinitarischen Gnadentheologie freigelegt. Denn es ist ein anregender Ausblick geschaffen für eine spekulativ trinitarische Schau des konkret Übernatürlichen, die mehr dem trinitätstheologischen Denken paulinisch-johanneischer Gnaden- und Kirchentheologie entspricht und metaphysisch gesehen wesentlich tiefer ist als die abstrakt formale bloße „Teilnahme an der göttlichen Natur", bei der die metaphysische Bedeutung des eigentlich Trinitarischen doch kaum oder gar nicht in Erscheinung tritt. Lieske.

Müller, O., Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner. Bartholomäus Arnoldi von Usingen O. E. S. A. und Kaspar Schatzgeyer O. F. M. über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe (Bresl. Stud. z. hist. Theol., N. F. 8). gr. 8° (XV u. 174 S.) Breslau 1940, Müller u. Seiffert. *M* 8.—. — Die vorliegende Arbeit ist die Frucht umfangreicher Studien über die katholische Kontroversliteratur des 16. Jahrh. Bartholomäus Arnoldi von Usingen und Kaspar Schatzgeyer sind herausgenommen worden als die bedeutendsten Vertreter der via moderna innerhalb der ersten Generation der Reformationsgegner. Ihre Ansichten über die Rechtfertigung werden in sorgfältiger, eingehender Arbeit dargestellt. Die Ergebnisse sind überraschend reichhaltig. Usingen und Schatzgeyer haben eine Sündenlehre, die sehr verschieden ist von den Anschauungen der Hochscholastik und von denen der heutigen Theologie, sie ist nominalistisch, wird aber auch nicht durch eine Verflüchtigung der Sünde gekennzeichnet. Beide sind frei von jeder Art des Pelagianismus oder Semipelagianismus, da die Notwendigkeit der Gnade für den gesamten Rechtfertigungsprozeß stark betont ist. Bei Schatzgeyer findet sich zum ersten Male im Zeitalter der Glaubensspaltung die Theorie einer doppelten Gerechtigkeit und in etwa auch einer doppelten Rechtfertigung, so daß die sogenannte Vermittlungstheologie mit Jedin und Stakemeier gegen Rückert nicht als eine Verschmelzung katholischer und neugläubiger Gedanken angesehen wird. Bei Schatzgeyer ist außer-

dem die Wirkursächlichkeit der Sakramente bei der Rechtfertigung geleugnet. Zu diesen besonderen Ergebnissen kommen noch andere Erkenntnisse mehr allgemeiner Natur: die Uneinheitlichkeit der Theologie innerhalb der Schule Ockhams, die zutiefst katholische Art der Kontroverstheologie des beginnenden 16. Jahrh. u. a. m. Indirekt ist durch diese Arbeit auch mancher wertvolle Beitrag zum Verständnis der Reformation geliefert. Von dem angekündigten größeren Werk über die Rechtfertigungslehre Luthers unter dem Gesichtspunkt seiner Herkunft aus dem Nominalismus kann man nach dieser Leistung nur das Beste erwarten. Beumer.

Schauf, H., Der brennende Dornbusch. Vom Mariensymbol der Heiligen Schrift bei den Vätern. 8° (62 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 0.90. — Das Büchlein enthält weniger bekannte und zugleich wertvolle Texte aus der Patristik (besonders sind Germanus, Andreas von Kreta und Modestus vertreten), welche die Gottesmutter unter verschiedenen sachlichen Symbolen verherrlichen. Vorausgeschickt ist jeweils der entsprechende Wortlaut der Hl. Schrift. Die Symbole sind in drei Gruppen geordnet: die Gottesträgerin, die jungfräuliche Mutter, die zweite Eva. Die Übertragung verbindet eine schlichte, ungekünstelte Sprache mit der religiösen Weihe, die dem Gegenstand selber und dem Anliegen der Väter durchaus gerecht wird. Die kurzen Anmerkungen am Schluß geben das Notwendigste zum historischen und sachlichen Verständnis. Das Büchlein wird außer praktischen Belangen, etwa in der Verwendung bei einer Marienfestlichkeit, auch einer Vertiefung der Mariologie dienen können. Und so ist nur zu wünschen, daß die vom Verf. versprochene Schrift über die persönlichen Mariensymbole baldigst erscheinen möge. Beumer.

Collectanea Franciscana Slavica, Vol. 2. Acta Secundi Congressus (Cracoviae, 25—29 augusti 1937). gr. 8° (XX u. 340 S.) Sibenik 1940, Kačič. — Die Ergebnisse des 2. Kongresses der slavischen Franziskaner liegen nunmehr gedruckt vor. Auf dem Gebiet der Theologie ist vor allem die *Mariologie* zur Sprache gekommen. Wir nennen die Themen: C. Balić, De regula fundamentali theologiae marianae scotisticae; Th. Harapin, De divina maternitate B. Mariae Virginis; P. Grabić, Theologicae considerationes de natura mediationis B. M. Virginis; A. Wasilkowski, Universalis mediatio B. Mariae Virg. iuxta doctrinam P. Antonii Wegrzynowicz; B. Domagala, De historica evolutione corporeae assumptionis beatae Mariae Virginis in caelum; R. Tominec, Immaculata in arte; C. Lepáček, De progressu historico cultus B. V. Mariae apud Franciscanos Cecho-Slovaciae; A. Palus, Litteratura mariana PP. Bernardinorum. Noch ein theologisches Thema muß angeführt werden, das aber nicht über Mariologie geht: R. Silić, S. Bonaventurae de morali causalitate sacramentorum doctrina fuitne in detrimentum doctrinae eius de Ecclesia? Die übrigen Arbeiten beziehen sich mehr auf Fragen des Gymnasialunterrichts. Der Artikel von *Balic* ist wertvoll zur Geschichte des skotistischen Grundprinzips in der Mariologie „Quod decet et non repugnat, attribuendum est Mariae" und gibt auch die notwendigen Einschränkungen an. *Grabic* verteidigt mit lebhaftem Temperament die These, daß die Verdienste und die Genugtuung der Gottesmutter de condigno gewesen seien. Die Mariologie hat sich schon mit dieser Ansicht beschäftigen müssen. Vorläufig scheinen uns zwei Gründe gegen sie zu sprechen: 1. sie wird vorgetragen in innerer Verbindung mit der skotistischen Theorie von der Bedeu-

tung der Annahme Gottes für die Vollwertigkeit der Verdienste Christi; solange sie davon nicht gelöst wird — es wäre das vielleicht möglich —, werden Theologen, die in der Erlösungslehre anders denken, Gegner dieser mariologischen These bleiben. 2. wenn auch die Verdienste der Gottesmutter wesentlich anders sind als die der Heiligen, so ist es doch auch ein Anliegen der Theologie, sie von den sicher wesentlich verschiedenen Verdiensten Christi abzuheben; und in dieser Beziehung würde sogar der Ausdruck „de condigno" mißfallen müssen. Es könnte daher wertvoller erscheinen, wenn die Mariologie sich bemühte, die Verbindung der Gottesmutter mit der Gottheit in ihrer Eigenart darzustellen und gegen die unio hypostatica und die Vergöttlichung der begnadeten Menschen abzugrenzen. Beumer.

Garcia Garces, N., C. M. F., Mater Corredemptrix seu de possibili illatione a spirituali maternitate B. M. Virginis ad formalem eius corredemptionem. 8° (XXI u. 293 S.) Turin 1940, Marietti. *L* 30.—. — Wie der Untertitel es anzeigt, will der Verf. die Frage beantworten, ob sich aus der geistigen Mutterschaft Mariä ihre formelle Miterlösungstätigkeit beweisen lasse. Nach längeren Erörterungen über den Begriff und die Tatsächlichkeit der geistigen Mutterschaft Mariä sowie über den Begriff der Miterlösung und über die für ihre Tatsächlichkeit vorgebrachten Beweisversuche kommt er zu zwei Schlüssen, einem Wahrscheinlichkeitsschluß und einem Schluß von größerer Sicherheit (280). Wenn ich den Verf. richtig verstehe, ist seine Unterscheidung diese: Der Wahrscheinlichkeitsschluß schließt auf eine eigentliche Miterlösertätigkeit, bei der Maria (selbst schon erlöst) mit Christus und durch Christus in (moralisch) einem Akt uns alle Gnaden verdient hat. Es ist wohl das gemeint, was Schol 16 (1941) 304 von der Ansicht Lebons gesagt wird: „Der Opferakt in seiner Totalität ist *ein* Akt zweier Willen". Der „mehr sichere" Schluß geht auf eine sozusagen „zusätzliche" Miterlösertätigkeit, die sich an die schon ganz vollendete Tat Christi anschließt. G. hat dafür den Ausdruck „corredemptio connexiva derivata per meritum" (vgl. 141; 280). Jedenfalls meint er, es könne aus der Mutterschaft Mariä der Schluß gezogen worden, daß Maria uns wirklich alle Gnaden, nicht etwa nur deren Zuwendung, verdient habe. Wenn er hinzufügt „de condigno", so ist das eine neue Behauptung, die eigens bewiesen werden muß. Es kommt darauf an, was er unter meritum de condigno versteht. Es genügt ihm dazu, daß Maria von Gott zu einem Verdienen der Gnaden für alle Menschen bestimmt war und daß die Muttergotteswürde ihren Werken einen überragenden Wert verlieh (266; 274; 199). — An einer Stelle meint der Verf., die Mariologie werde in der Lehre von der Miterlösungstätigkeit und von der vollkommenen Mittlerschaft der Muttergottes fast keine Fortschritte machen, wenn nicht eine neue päpstliche Erklärung oder Definition erfolgt oder ein zukünftiger genialer Theologe die vollkommene Vereinigung Christi und Mariä („perfectissimam Christi et Mariae associationem") bis in die letzten Folgerungen hinein unwiderleglich aufzeigt (238, 5). — Wiederholt bedauert es der Verf., daß die theologische Terminologie in der Mariologie so unvollkommen und ungenügend sei. Auch die von Lennerz und von Goossens gebrauchte Unterscheidung zwischen „redemptio obiectiva" und „redemptio subiectiva" (vgl. Schol 15 [1940] 582 ff.) gefällt ihm nicht; er hält sie für nicht adäquat (137—139; 141 Anm. 1; 280). — Es fällt mir auf, daß der Verf.

sich unberührt zeigt von der Schwierigkeit, die für manche andere in den Worten Pius' X.: „promer*et* nobis, quae Christus de condigno promer*uit*" liegt. Er geht einfach so voran, als ob in beiden Fällen „promeruit" stände (205). Hätte er sich mit dieser Schwierigkeit auseinandergesetzt, so hätte er wohl auch nicht in dem Erklärungsversuch, der das in der Gegenwartsform stehende „promeret" in einem übertragenen Sinne als „durch Fürbitte erlangen" deutet, eine „confusio" erblickt (206 Anm. 1; vgl. Greg 8 [1927] 7 und 5). — Allmählich scheinen sich nun doch einige Linien in der Mariologie deutlicher hervorzuheben. Die Ansicht, daß Maria den Menschen alle Gnaden, nicht etwa nur deren Zuwendung, irgendwie verdient hat, scheint sich mehr und mehr durchzusetzen, trotz Goossens. Es kommt die weitere Frage, ob dieses Verdienst „de congruo" oder „de condigno" oder unter verschiedener Rücksicht beides sei. Dann die Frage, wie sich diese verdienende Tätigkeit zur Erlösertat Christi verhielt, ob sie mit Christi Tat zu moralisch einem Akt verschmolz, oder ob sie sich wenigstens „natura posterius" an die vollendete Erlösertat Christi als ein accessorium oder connexivum (141) anschloß. Man kann dazu vergleichen Greg 8 (1927) 10 und 18. Ferner kann man fragen, aus welchen Grundwahrheiten etwa die Tatsache des allgemeinen Gnadenverdienens Mariä abgeleitet werden könne. In Betracht kommt der Grundsatz von der Wirkgemeinschaft Christi und Mariä oder das „principium consortii" (Bittremieux), die Stellung Mariä als neue Eva (Lebon) und ihre Stellung als geistige Mutter aller Lebendigen (Garcia Garces). Deneffe.

Scharl, E., Recapitulatio Mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt (Freiburger Theol. Stud. 60). gr. 8° (XII u. 138 S.) Freiburg 1941, Herder. *M* 5.20. — Systematisch klar untersucht vorliegende Arbeit im 1. Teil den reichen Inhalt des irenäischen Rekapitulationsbegriffes, der „Hauptidee im geistigen Organismus" des Kirchenvaters (2). Rekapitulation ist zunächst etwas in der intentionalen Ordnung der Heilspläne Gottes, die das Heilsgeschehen des AT im Ganzen und in seinen Einzelheiten auf Jesus Christus hinordnet, und die am Anfang aller Welt alles nach dem Ebenbild des menschwerdenden Logos schafft. Über diese intentionale Hinordnung und Ebenbildlichkeit hinaus umfaßt der Rekapitulationsbegriff aber auch die Verwirklichung des Intentionalen in der realen Ordnung. Diese geschieht als Be-hauptung (darin sieht der Verf. mit Recht den Hauptsinn der irenäischen Rekapitulation verwirklicht: 29), in der das Rekapitulierte in reale Verbindung mit dem Haupte gebracht wird, um dadurch erneuert und über seinen ursprünglichen Zustand hinaus vollendet zu werden. — Der 2. Teil sucht diese Begriffsinhalte in dem Anteil, den nach Irenäus die Körperwelt an der Erlösung hat, auf. Da das in der Menschwerdung rekapitulierte Fleisch Christi in wirklicher Berührung mit der gesamten Menschheit steht, wird zugleich auch das Fleisch des Gesamtmenschen in Christus rekapituliert, d. h. in der Inkarnation real-mystisch zusammengefaßt, aber auch schon im Anfang aller Zeit gebildet nach dem Urbild des menschwerdenden Logos und durch das Erlösungswerk keimhaft in Christus erneuert; in der Endzeit wird diese Erneuerung zur vollendeten Verklärung. Mit dem vom Logos angenommenen Leibe Christi steht aber auch die gesamte materielle Welt in einer wirklichen Verbindung; „das Fleisch des Menschen ist von der Erde genommen, steht mit ihr in einer wirklichen

Einigung" (71). Daher nimmt der ganze materielle Kosmos Teil an der Rekapitulation in Christus: Er wird real zusammengefaßt unter Christus als dem Haupt, nachdem dies schon im Anfang intentional vorgesehen war; er wird im Erlösungswerk erneuert, um in der Endzeit an der Vollendung teilzunehmen, nachdem er erst im Feuerbrand zugrundeging. — Im letzten Teil werden die Quellen des irenäischen Rekapitulationsbegriffes in Schrift und vorirenäischer Patristik gesucht. — Es ist eigentlich schade, daß der Verf. so manche Gelegenheit nicht benützt, die von ihm dargelegte Lehre des hl. Irenäus auch einigermaßen in ihren spekulativ-historischen Zusammenhängen zu beleuchten, ja daß er diese Gelegenheiten ausdrücklich zurückweist (50). Es wäre dem „streng historischen" (VII) Charakter der Arbeit dadurch kein Abbruch geschehen, da in der wirklichen Geschichte der Kirchenvater nicht isoliert dasteht. Es mögen für Irenäus „die heidnischen Philosophen keine Autorität in religiösen Dingen besitzen" (50); aber warum sollte Irenäus, der doch „das Ererbte innerlich durchdacht und weiterentwickelt hat" (94), nicht auch das Wahre im Denken seiner Zeit dazu benützt haben? Und eine realistische Auffassung war in der Zeit des frühen Christentums lebendiger als heute. Die Darstellung hätte durch ein Eingehen auf solche Zusammenhänge Vertiefung und größere Fülle erfahren. — S. 72 legt sich Sch. die Schwierigkeit vor, wie Irenäus zwischen Christi Fleisch und der materiellen Welt eine reale Verbindung annehmen könne, da die „Einheit der Erde mit dem Leibe höchstens ein Verhältnis wie zwischen Materialursache und der Sache selbst sei". Uns scheint die Antwort durch den Hinweis auf den übernatürlich-mystischen Charakter der rekapitulatorischen Verbindung nicht hinreichend. Denn Irenäus setzt wohl für die übernatürlich-gnadenhafte Rekapitulation eine „natürliche", irgendwie reale Berührung und Verbindung zwischen Leib und materieller Welt voraus, getreu dem mehr realistischen Denken der Väter (vgl. z. B. auch die Auffassung der Heiligung des Wassers durch die Taufe Jesu). Von hier aus könnte man wohl auch Harnacks Ansicht von einem „soteriologischen Naturalismus" (50) besser gerecht werden. — Man darf wohl einen Zweifel anmelden zu Sch.s These einer Widersprüchlichkeit und Fremdheit zwischen Rekapitulationsidee und Millennarismus, den Irenäus nur aus Gründen der Tradition (die er aber zugegebenermaßen selbst nicht für einhellig hält: 90) und des Kampfes gegen die Gnostiker seinem System äußerlich angehängt habe. Wenn man annähme, daß Irenäus für die Zeit des Zwischenreiches die Rekapitulation im Sinne von „Erneuerung, Wiederherstellung", für die Endzeit dagegen im Sinne von „Vollendung" gefaßt hätte, könnte man wohl den Millennarismus mit der Rekapitulationsidee in gute Verbindung bringen, wie die von Sch. zitierten Autoren Hoh, Vernet, d'Alès es tun. Semmelroth.

de Vries, W., S. J., Der „Nestorianismus" Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre: OrChrPer 7 (1941) 91 bis 148. — Die interessante und eingehende Arbeit behandelt die Sakramentenlehre Theodors vor allem an Hand der Taufkatechesen und sucht den tieferen Wurzeln seiner Ansichten nachzugehen. Zunächst wird für die Christologie der Versuch von E. Amann mit Recht abgelehnt, der Theodor vom Vorwurf der christologischen Häresie reinigen wollte. Der allem Geheimnisvollen abholde Bischof löst das Grundgeheimnis des Christentums rationalistisch in eine Zweiheit auf; wenn er auch selbst durchaus rechtgläubig und

traditionsgebunden bleiben will und so die ganze alte Ausdrucksweise beibehält, so wird doch überall dort, wo der in der Menschwerdung erfolgte Einbruch des Göttlichen in die Welt näher beschrieben wird, die Trennung zu stark eingeführt. Es bleibt freilich ein Bestand an Stellen übrig, der die Einheit zu lehren scheint. Der Verf. führt sie äußerlich auf „die Macht der Tradition" zurück (93), was gewiß bei dem praktischen Zweck der Katechesen möglich ist. Dieses Zwiespältige legt es aber nahe, mit V. den tieferen Urgrund nicht so sehr im Logischen als im Psychologischen zu sehen: in der rationalistischen Grundeinstellung. — Mit Recht hat daher der Verf. die Sakramentenlehre auf diese hin geprüft. Er findet seine Vermutung bestätigt. Auch hier zeigt sich deutlich die rationalistische Grundhaltung: Es besteht nur eine gewisse, ziemlich äußerliche Verbindung zwischen Symbol und Wirklichkeit. Die Sakramente geben zwar — traditionsgebunden — ein Anrecht auf die künftige Herrlichkeit; diese bedeutet aber keine wahre, innere Teilnahme am göttlichen Leben. Das Geheimnisvolle ist also auch hier aufgelöst. Die Zwiespältigkeit äußert sich vor allem in der Frage nach der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie. Traditionsgebundene Äußerungen finden sich wieder, aber daneben Äußerungen, die auch hier das Geheimnis der Einheit sprengen. Weisweiler.

Ott, A., Die Ehescheidung im Matthäus-Evangelium. gr. 8° (44 S.) Würzburg 1939, Rita-Verl. *M* 1.80. — O. kommt hier auf eine Frage zurück, die er schon 1911 in einer sehr verdienstvollen Arbeit über die Geschichte der Auslegung der Ehescheidungstexte (Nt. Abh. 3, 1—3) angeschnitten hatte. Damals glaubte der Verf., die bekannten Klauseln bei Mt 5, 32 und 19, 9 im einschließenden Sinne verstehen zu können, eine Lösung, die man gerne annehmen würde, wenn sie philologisch haltbar wäre. Die Beispiele, die zum Erweis des inklusiven Sinns der Ausnahmepartikel beigebracht werden, zeigen wenigstens noch ein Glied, zu dem das mit der Partikel eingeleitete hinzutritt (vgl. 3 Reg 5, 2—3). Das ist bei Mt 5, 32 und 19, 9 nicht der Fall. O. erkennt die Schwierigkeit seiner alten Lösung selbst an (24) und sucht sie nun durch teilweise Änderung philologisch unanfechtbar zu machen. Nach seiner jetzigen Auffassung sind die Worte παρεκτὸς λόγου πορνείας (Mt 5, 32) und μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (Mt 19, 9) nicht eng mit dem Satzganzen zu verbinden, weder im inklusiven noch im exklusiven Sinne, sondern müssen als mehr oder weniger selbständige Parenthesen oder eingeschobene Ausrufe gewertet werden, wodurch der Herr mit einer energischen Handbewegung den im altt. Gesetz geltenden Scheidungsgrund verwirft, und zwar Mt 5, 32 in seiner durch den altt. Gesetzgeber festgelegten Fassung (λόγος πορνείας ist nach O. die wörtliche Übersetzung von 'erwath dabar Deut 24, 1), Mt 19, 9 sogar in seiner strengen Ausdeutung und Begrenzung durch die Schule Schammais. Es scheint mir indes, daß die beiden Klauseln Mt 5, 32 und 19, 9 nicht als Parenthesen vom Satzganzen losgelöst werden können. Jeder unbefangene Leser wird sie als Satzglieder empfinden, die negativ das Verbum bestimmen: „Wer sein Weib entläßt außerhalb des Grundes der Unzucht", bzw. „nicht bei (= wegen) Unzucht". Die Meinung O.s, daß λόγος πορνείας die Übersetzung von 'erwath dabar sei, hat zwar bestechende Gründe für sich, aber auch ernste Gründe gegen sich. 'Erwah wird z. B. in der LXX nie mit πορνεία übersetzt. Πορνεία kann unter Umständen auch die Bedeutung von „Ehebruch" annehmen. So werden wir wohl weiterhin die Ehescheidungstexte erklären müssen unter

Anerkennung des exklusiven oder negativen Sinns der Klauseln. Wenn wir dem Ergebnis O.s nicht beizutreten vermögen, so verdienen doch die aufgewandte Mühe und der Scharfsinn alle Anerkennung. Denn nur so war es möglich, den Lösungsversuch deutlich zu machen. Wennemer.

Staab, K., Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sogenannten „Ehebruchsklauseln" bei Mt 5, 32 und 19, 9: Festschrift Eichmann, Paderborn 1940, Schöningh, 435—452. — St., der schon der eben besprochenen Arbeit von Ott fördernd zur Seite gestanden hatte (vgl. Ott 35), nimmt in diesem Artikel selbst Stellung zu dem Problem. Er schlägt im allgemeinen dieselbe Lösung vor, die auch Ott in seinem neuen Buch vorträgt. Einige Gedanken seien hier hervorgehoben. Mt 5, 27—32 werde eine Klimax von Vergehen gegen die Heiligkeit der Ehe genannt: Sünde durch lüsternen Blick, Entlassung der eigenen Frau, vollendeter Ehebruch durch Heirat einer Entlassenen. Die mittlere Stufe sei also die Ehescheidung als solche; das ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι heiße: „bewirkt, daß im Hinblick auf sie die Ehe gebrochen wird" (im Akt der Entlassung selber, indem der Mann durch seinen auf eigentliche Scheidung gerichteten Willen die Ehe schon „bricht"), nicht abschwächend: „der gibt Veranlassung, daß sie zur Ehebrecherin wird" (später bei einer Wiederverheiratung). Λόγος πορνείας sei genau der altt. Scheidungsgrund, könne also von Jesus nicht als Ausnahme gemeint sein, weil er sonst über das altt. Gesetz nicht hinausgehen würde. Παρεκτός nehme nicht aus einer Reihe oder Regel aus, sondern besage mit seinem folgenden Genetiv etwas, was dem Hauptgedanken gänzlich fern liegt. St. übersetzt und erklärt danach so: „Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt — unter Ausschluß von λόγος πορνείας (dem von Moses anerkannten Scheidungsgrund) —, versündigt sich im Hinblick auf sie gegen die Ehe. D. h. der im alten Gesetz geltende Scheidungsgrund bleibt dem Ehegesetz Jesu fern, er gilt nicht mehr" (445). — Der von St. angenommene Sinn kommt aber nur dann heraus, wenn man die Worte παρεκτὸς λόγου πορνείας als Parenthese mit imperativischer Kraft nimmt, was aber, wie oben schon bemerkt wurde, kaum möglich ist. Wenn man die Klausel im Satzverband beläßt, mag sie immerhin keine „Ausnahme" geben; sie schränkt jedenfalls den Umfang des Verbums (des Scheidens) ein, und der ganze Satz sagt, was im Rahmen dieser so beschränkten Ehescheidung an Wirkung herauskommt. Weil keine eigentliche Ausnahme vorliegt, wird man über jenen Rahmen hinaus keine positive Aussage machen dürfen, z. B. nicht folgern, daß bei Ehescheidung wegen Unzucht das Eheband gelöst werde. — Aus dem Kontext wird der von St. vorgeschlagene Sinn der Klausel nahegelegt, wenn λόγος πορνείας Übersetzung von 'erwath dabar ist, was aber zweifelhaft bleibt. Eine Klimax ist in den Versen 5, 27—32 wohl nicht feststellbar. V. 31—32 ist ein neuer Fall, der zwar mit dem vorigen verwandt, aber doch nicht einfach dessen Fortsetzung ist. Auch sachlich lassen sich die drei Fälle schlecht in eine Reihe stellen. Mag man αὐτὴν μοιχευθῆναι übersetzen „daß sie zur Ehebrecherin wird" oder „daß an ihr Ehebruch verübt wird", das Verbum ποιεῖ legt doch sehr nahe, daß an eine Sünde gedacht ist, die der entlassende Mann veranlaßt. Weshalb sonst die geschraubte Ausdrucksweise? und nicht einfach μοιχεύει αὐτήν? — Zur Klausel μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (Mt 19, 9) stimme ich bei, daß keine Ausnahme vorliegt, wohl aber eine Begrenzung des Verbums. Wennemer.

## 6. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik.

Heitmann, A., O.S.B., Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte (Studia Anselmiana 10). 8° (XVI u. 120 S.) Rom 1940, Herder. *L* 32.—. — „Aus rein äußeren Gründen" hat H. die Untersuchung auf die Väterlehre der zwei ersten Jahrh. beschränkt und die Lehre des Clemens Alexandrinus, Origenes, Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyssa eigenen Untersuchungen vorbehalten. Daraus erklärt sich wohl, daß mehr als die Hälfte des Buches der Darstellung der historischen Grundlagen (Hl. Schrift und griechische Philosophie) eingeräumt wurde und nur 43 Seiten dem genauen, aber etwas trockenen und gedanklich, wie mir scheint, noch nicht ganz verarbeiteten Bericht über alle Stellen, in denen die „Väter" (darunter auch Aristides, Tatian, Tertullian!) von der Nachahmung *Gottes* sprechen. — „Ist in der christlichen Vorbildethik die Nachahmung *Gottes* nicht durch die imitatio *Christi* abgelöst"?, so fragt sich mit Recht H. selbst. Er meint, Zimmermann (Aszetik 28 ff.), der diese Frage bejaht, beachte nicht recht die Motive der Nachahmung Gottes: das Verlangen des Menschen nach Vergottung, sein Streben, aus irdischer und menschlicher Begrenzung herauszukommen. Aber wird denn dieses Verlangen und Streben in richtig und tief verstandener Nachahmung Christi nicht soweit erfüllt, als es von einem Geschöpf überhaupt erfüllt werden kann? So muß denn auch H. zugeben, „daß die imitatio Christi im Christentum tatsächlich im beherrschenden Mittelpunkt steht und vielleicht die Nachahmung Gottes, die in anderen Religionen und bei Philosophen besonders betont ist, verdrängt hat" (19). Wozu dann aber eine besondere Untersuchung über die imitatio *Dei* im Christentum? Weil „es zum rechten Verständnis der imitatio Christi notwendig ist, ihre inneren Beziehungen zur Nachahmung Gottes aufzudecken". Leider werden diese inneren Beziehungen in den bisher vorliegenden Ausführungen noch nicht recht deutlich sichtbar. Die Arbeit ist eher eine „Studie zu Antike und Christentum" (Schlußwort), die an einem neuen Beispiel zeigt, wie die „Väter" den Gedanken griechischer Philosophie eine neue Seele eingehaucht haben.
Schoemann.

Klein, J., Tertullian. Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen (Abh. aus Ethik u. Moral 15). 8° (390 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verl. *M* 8.—; geb. *M* 10.—. — So fruchtbar sich das vertiefte Studium der ersten christlichen Jahrhunderte für die Dogmatik in unsern Tagen erwiesen hat, so stehen ähnliche Arbeiten für die Moraltheologie — von wenigen, wenn auch nicht unbedeutenden Ausnahmen abgesehen — noch aus. Um so freudiger begrüßt man gerade diese Arbeit über eine der einflußreichsten und zugleich umstrittensten Gestalten der „vortheologischen" Periode der Geschichte der christlichen Moral: einmal wegen des umfassenden Maßes, in dem Tertullian schon von dem Bewußtsein der ihm vorangehenden Zeit geformt ist; dann wegen seines großen Einflusses auf die folgende, besonders auf Augustinus; endlich wegen der einzigartigen Stellung, die gerade das Sittliche im Gesamtbewußtsein Tertullians einnimmt. Die reiche Literatur ist umfassend und kritisch benutzt; ihre Anregungen werden in vielen Fällen selbständig weitergeführt: auf das Gesamtbild der tertullianischen Ethik im Rahmen seiner Persönlichkeit, seiner Situation

und der Kirche seiner Zeit fällt viel neues Licht, das nicht nur den Tertullian der protestantischen Dogmengeschichte — besonders setzt sich der Verf. mit Th. Brandt auseinander —, sondern auch die katholischen Darstellungen von Adam, d'Alès, Labriolle und Lortz in vielem ergänzt. Der vorliegende 1. Teil unternimmt zunächst den Versuch eines Zuganges zur sittlichen Welt Tertullians aus seiner eigenen geistigen Entwicklung vom Heidentum durch das Konversionserlebnis zur Kirche und aus der Eigenart seines Sendungsbewußtseins in ihr: der kämpferischen Verteidigung der Kirche gegen ihren äußeren Feind (Heidentum und Häresie) durch Stärkung der innern Front in höchster sittlicher Forderung. Geschickte Verwertung religionspsychologischer Forschung gewinnt den knappen Angaben Tertullians über diese persönliche Entwicklung Deutungen von hoher Wahrscheinlichkeit ab. Das christliche Bewußtsein des Bekehrten erscheint vor allem als das der „stärkeren Position", äußerlich begründet in Zahl und Wunder, innerlich im Gefühl der Auserwählung des neuen Volks der Christen, dem das Heidentum als dämonische Macht unterlegen gegenübersteht. Daraus ergeben sich für ihn: theoretisch die Sicht des Christentums als Religion der wahren Erkenntnis, der sittlichen Vollendung, der Vollendung der Zeiten, praktisch als der militia Dei (abgeschwächter: der Nachfolge Christi), als der Überwindung der Welt in Jenseitsbezogenheit, endlich des Spiritualismus und aszetischen Rigorismus. Eine vorläufige Kritik bejaht für Tertullian die subjektive Folgerichtigkeit, während in seiner Konzeption, vom Objektiven kirchlicher Theologie her gesichtet, bei grundsätzlicher Bejahung der Teilhabe Tertullians am allgemeinen kirchlichen Glaubensbewußtsein die für sein späteres Schicksal so tragischen Mängel aufgewiesen werden: für die theoretische Theologie die unklare Haltung gegenüber dem kirchlichen Lehramt, für die praktische die Gefahr eines pragmatistischen Positivismus. Sehr inhaltsreich erscheinen die Untersuchungen der vier Exkurse, einmal über das „In Christus" bei Tertullian (mit gutem Hinweis auf das Zurücktreten des Mystischen in dieser Formel); der zweite über die Abfassungszeit von De pallio (die Gründe für die Frühdatierung scheinen überzeugend); der dritte über die Frage, ob Tertullian Priester war (für die Verneinung werden neue Gesichtspunkte geltend gemacht); der vierte über Tertullians theologische Ethik des Martyriums als Kommentar zur Passio Perpetuae (die zugleich das Korrektiv dieser Ethik sichtbar macht: demütiges Warten auf die Gnade). — Wir hoffen auf ein recht baldiges Erscheinen des 2. Teils, der die materielle Seite dieser Ethik in ihrer Differenzierung und Einheit darstellen soll. Hirschmann.

Ziermann, B. C. SS. R., Ringen um Sicherheit im sittlichen Denken. 8° (147 S.) Köln [1940], Bachem. *M* 2.20; geb. *M* 3.—. — Das Buch enthält die Überarbeitung einer Vortragsreihe vor Theologen und katholischen Laien — die benutzte Literatur und die sprachliche Formulierung sind diesem Zweck angepaßt. Einer Beschreibung der hauptsächlichsten Äußerungen sittlicher Unsicherheit der Gegenwart folgt die Darstellung ihres geistigen Hintergrundes, die kritische Darstellung neuer Versuche um Sicherheit (Autonomismus, Biologismus, Psychotherapeutik, Okkultismus), endlich die Überwindung dieser Unsicherheit in der christlichen Sittenlehre. Vielleicht hätten die Darlegungen über diese Überwindung an Kraft gewonnen, wenn die philosophische Seite des Problems zugunsten der theologischen etwas zurückgetreten wäre. Die theologische Betrachtung hätte dann noch weitergehend, als

es geschieht, klären können, welche Sicherheit der Mensch in der unter das Gesetz des Kreuzes gestellten Kirche auf Erden allein erwarten darf — ist doch sehr viel Drang nach „Sicherheit" zugleich Flucht vor dem Opfer (nicht nur dem Wagnis) des Kreuzes, das auch in der sittlichen Entscheidung gefordert wird.
Hirschmann.

Wolff, P., Christliche Haltungen. 8° (80 S.) Würzburg 1941, Echter-Verl. M 1.20. — Kurz, weithin treffend und zusammengehalten durch das Bild vom Tempelbau entwirft die Schrift mit sechs kräftigen Strichen den Bauplan für das christliche Dasein: aus dem Vorraum der Ehrfurcht führt das Portal der Demut in das Heiligtum von Glaube, Hoffnung, Liebe, um das die Überwindung die schützende Mauer zieht; dazu kritische Anmerkungen zu den Vorwürfen der Gegenwart, wie sie schon bei Nietzsche stehen, die zum Teil auf das Versagen der Christen in der Gestaltung ihres Lebens zurückgehen, während der Rest auf das Konto Übertreibung und Verdrehung zu setzen ist. In der Durchführung kommen frühere Veröffentlichungen des Verf. und einschlägige Arbeiten aus der Gegenwart häufig zu Wort. — Aufs Ganze gesehen, zeigen die Ausführungen zwei Bestrebungen, die an manchen Stellen Anlaß zu einem Mißverständnis werden könnten. Das soll an zwei Belegen deutlich werden. Zunächst wird die *christliche Eigenart* einer Haltung gern so kräftig herausgestellt, daß ihre natürliche Vorform und Basis, ihr allgemein menschliches Substrat zu schmal angelegt erscheint; so ist etwa die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode nicht erst von der Offenbarung her zu begründen, sondern bereits eine Frucht der natürlichen Unsterblichkeit des Geistes (zu S. 39—41). Sodann sind viele Haltungen nicht erst aus der *Begegnung mit Gott* zu begründen, sondern gewinnen ihre Rechtfertigung schon aus der Welterfahrung des Menschen, freilich nicht endgültig, sondern nur vorläufig, aber doch bereits stichhaltig; darum ist die nächste Grundlage auch jener Ehrfurcht vor dem, was neben uns und unter uns ist, schon das Sein dieser Seienden, da die Heiligkeit nicht weniger zu seinen Transzendentalien gehört wie Wahrheit, Wert, Schönheit, Einheit: omne ens est sanctum, ens et sanctum convertuntur (zu S. 12—13).
Bolkovac.

Ruland, L., Die Bedeutung der Lehre vom Eigentum für das Leben der Christenheit (Handbuch der praktischen Seelsorge 5. Bd.). gr. 8° (XI u. 228 S.) München 1940, Hueber. *M* 8.25; geb. *M* 10.—. — Mit diesem Bd. erhält das bekannte, in seiner Eigenart schon früher in dieser Zeitschrift (10 [1935] 255 ff. u. 11 [1936] 622) gewürdigte Handbuch seinen Abschluß. Auch und gerade in diesem Bd. kommt diese Eigenart in der Verwertung einer reichen Erfahrung, in der Berücksichtigung geschichtlicher Entwicklungen und der Psychologie der Eigentumsvergehen kraftvoll zum Ausdruck und bildet hierin eine wertvolle Ergänzung der sonstigen Darstellungen. Noch stärker als in den vorhergehenden Bänden tritt das eigentlich Theologische zurück, was bei der Zwecksetzung des Werkes und der Eigenart der Sache verständlich ist. Warum Praxisfragen der jüngsten Gegenwart nicht mehr in dem für das Werk sonst wünschenswerten Umfang einbezogen wurden, wird im Vorwort vernünftig begründet. Man darf hoffen, daß der dabei ausgesprochene Wunsch einer fruchtbaren Weiterführung dieser Arbeit gerade in der Richtung auf die Gegenwartsfragen der Eigentumslehre sich erfüllen wird. — Im einzelnen enthält

der Bd. die Lehre von der Rechtfertigung von Eigentum und Eigentumslehre; von den Erwerbsarten; von Eigentum an Grund und Boden, Miete, Pacht, Leihe, Bürgschaft, Hypothek, Hinterlegung, Schenkung, Versicherung, Gesellschaftsvertrag, Spiel und Wette; von dem Problem der Besitzverteilung und des Lohns, den Eigentumssünden, endlich von den Grundsätzen über die Restitutionspflicht. Ausführlicher als in den gewöhnlichen Darstellungen sind neben den schon erwähnten geschichtlichen und psychologischen Teilen die Bemerkungen über Altertümer und Kunstgegenstände, Jagd und Wilderei, Geldgeschäfte, Reklame (hier wäre wohl ein Wort über die Gefahr der Entwertung sittlicher Güter durch manche Methoden derselben am Platz gewesen: der Religion, der sittlichen Sauberkeit, der nationalen Ehre usw.), Almosen und Bettlertum, Verkehrssicherung, Brandstiftung, Aufwertung. — Im Schlußwort werden der katholischen Seelsorge zwei Aufgaben im Bereich der Eigentumsmoral besonders eindringlich vorgestellt: einmal die Predigt der Liebe, die das Unzulängliche menschlicher Mühe um die Gerechtigkeit ausgleicht; dann der „still stetige Kampf gegen die Überschätzung des Irdischen überhaupt".

Hirschmann.

Das Sakrament der Ehe und der Segen der Kirche für Familie und Haus im byzantinischen Ritus. Übertr. von S. Bückmann O. S. B. (Heilige Feiern der Ostkirche 4). kl. 8° (61 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 1.20. — Das Bändchen bringt in schöner, knapp erläuterter Übersetzung die liturgischen Texte der Verlobung und Eheschließung und eine Auswahl von kirchlichen Gebeten für Kinder und Kranke, Speise und Trank, Haus und Habe. — Die Bemerkung: „Nach Ansicht der Orthodoxen spendet der Priester, nicht die Brautleute, das Sakrament" (57) ist in dieser Allgemeinheit wohl nicht richtig. Hirschmann.

* * *

Jone, H., O. M. Cap., Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones. 3. Bd. Prozeß- und Strafrecht (Kan. 1552 bis 2414). gr. 8° (613 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 10.80; geb. *M* 13.20. — Der vorliegende 3. Bd. dieses Kodex-Kommentars bildet den Abschluß des Werkes, so daß nun eine vollständige deutsche Erklärung des kanonischen Gesetzbuches vorliegt. Darin möchten wir den Hauptwert dieses Kommentars sehen, der gewiß vielen das Studium des Kirchenrechtes erleichtern wird. Die Vorzüge, auf die bei Gelegenheit der Besprechung des 1. Bandes hingewiesen wurde (Schol 15 [1940] 310), kommen dem ganzen Werk zu. Es zeichnet sich aus durch eine klare, gut gegliederte Darstellung, die durch den übersichtlichen Druck sehr gewinnt. Das geltende allgemeine Kirchenrecht wird vollständig erklärt, zugleich findet sich regelmäßig der Hinweis auf etwaige Sonderbestimmungen der deutschen Diözesen. Die Veröffentlichung eines Schreibens der deutschen Nuntiatur im vorliegenden 3. Bd., das eine Erklärung der Sakramentenkongregation bringt, wonach Eheprozesse nur in den vom Kan. 1990 ausdrücklich angeführten Fällen unterbleiben können, wird zudem auch über Deutschland hinaus Beachtung finden. So wird der deutsche Kodex-Kommentar eine gute Hilfe sein für Praxis und Studium. — Ebenso sei von neuem der Wunsch ausgesprochen, das ganze Werk möge ein wenig mehr auf die Geschichte und die Natur der einzelnen Rechtsinstitute eingehen, und die Begründungen für die einzelnen Lehrmeinungen bringen. Wenn auch für die Praxis der Hinweis auf die Autoren

genügt, die die Ansicht vertreten, so würde das Werk sicher dadurch noch an Wert gewinnen. Z. B. wird im 3. Bd. bei der Erklärung des Kan. 2217 § 1, 3 aus der Kontroverse, ob eine durch Spezialbefehl verhängte Strafe latae sententiae als Strafe a jure oder ab homine zu betrachten sei, die für die Absolutionsvollmacht wichtige Folgerung herausgestellt, daß sie als Strafe a jure angesehen werden könne. Die Absolution einer Strafe latae sententiae a jure ist aber an sich nicht reserviert. Hier, wie auch bei der Besprechung des Parallel-Kan. 2245 § 4 sähe man gerne die inneren Gründe für die neue Ansicht angeführt, um so mehr, als gegenüber dem alten Recht eine Änderung vorliegt. Bertrams.

Zeiger, I. A., Historia Juris Canonici, Vol. I: De historia fontium juris canonici. 8° (132 S.) Rom 1939, Gregoriana. *L* 18.—. — Z. (Professor für Geschichte des Kirchenrechtes an der Gregorianischen Universität in Rom) gab über sein Fach 2 Bände heraus; nur der erste, über Geschichte der Quellen und Wissenschaft des Kirchenrechtes, liegt hier vor. Das in äußerer Form und Art der Darbietung bescheidene Buch bietet auf seinen 132 Seiten eine ganz erstaunliche Fülle von Wissenschaft und Anregung. Inhalt und Methode, Eigenart und Vorzüge des Werkes erklären sich aus Entstehung und Zweck: Es ist entstanden aus bester Lehrerfahrung der Vorlesungen und Übungen, die nach der päpstlichen Studienordnung von 1931 an kanonischen Fakultäten über die Geschichte des Kirchenrechts gehalten werden sollen. Solchen Vorlesungen und Übungen, aber auch anderer wissenschaftlicher Arbeit soll es dienen, notwendiges Rüstzeug und Weisung geben. So ist in ihm kein Platz für eigene Forschungen, auch werden kaum neue Ergebnisse vorgelegt. Doch faßt es den gewaltigen, schon verarbeiteten Stoff der größeren wissenschaftlichen Werke und Fachforschungen knapp zusammen und legt ihn vorzüglich geordnet und lichtvoll dar: Zuerst eine Einführung über Quellen des Kirchenrechts, Geschichte der Wissenschaft und des Schrifttums, Methode, Entwicklung der Geschichte des Kirchenrechts und Stoffverteilung. Danach werden Schrift und Überlieferung behandelt, als grundlegende Quellen echten Kirchenrechts! Dann die großen Zeitalter der kirchenrechtlichen Entwicklung: bis zu Gratian — zum Tridentinum — zum CJC — nach dem CJC. Im Anhang eine sehr brauchbare Neuerung: ein Überblick über Ordensregeln und Verfassungen; dazu über Sammlungen des römischen, keltischen und germanischen Rechtes. In der Methode vereinen sich glücklich saubere Wissenschaftlichkeit, Gründlichkeit und erreichbare Vollständigkeit mit lebendigen anregenden Zusammenfassungen. Das Werden und Wachsen der Quellen und Wissenschaft des Kirchenrechts wird in seinen Hauptlinien aufgewiesen und alles einzelne bewußt — das ist ein besonderer Vorzug — in die Ganzheit kirchlichen Lebens einbezogen. Geschichte der Quellen und der Wissenschaft werden — anders als gewöhnlich — einheitlich im Zusammenhang behandelt. Keller.

Kradepohl, A., Stellvertretung und kanonisches Eherecht (Kanonistische Studien u. Texte 17). 8° (XVI u. 186 S.) Bonn 1939, Röhrscheid. *M* 7.50. — Der Verf. behandelt ein bisher noch nicht zusammenfassend bearbeitetes Thema, das im Jahre der Veröffentlichung durch den Krieg viel größere praktische Bedeutung bekommen sollte, in Deutschland noch besonders durch die gesetzgeberische Einführung der „Ferntrauung" mittels Brief. In einer kurzen Einleitung legt er rein thetisch dar, wie die Ehe nach katholischer Lehre ein wahrer Vertrag, aber ganz eigener Art ist.

Von der höchstpersönlichen Wesensart des Ehevertrages her eröffnet er dann die Fragestellung des Buches, ob und wie in Abwesenheit der Ehepartner die Ehe durch Stellvertreter abgeschlossen werden könne. Schon dieser Ausgangspunkt zeigt, wie das scheinbare Doppelthema der beiden Buchteile aufgefaßt werden soll: der 1. Teil über Stellvertretung im allgemeinen bietet die Grundlage des 2. über die Stellvertretung im kirchlichen Eherecht. In drei Schritten werden die Grundzüge der Stellvertretung überhaupt dargestellt: zuerst Wesen und Arten, dazu die Theorien zur Erklärung der unmittelbaren Stellvertretung; dann die Entwicklung: unmittelbare Stellvertretung im römischen Recht nur begrenzt, etwa im 17. Jahrh. im gemeinen Recht als Grundsatz anerkannt; endlich die Entwicklung im kanonischen Recht: vor allem war die gerichtliche Stellvertretung Raum und Anlaß der Entwicklung; eine zusammenfassende Darstellung Bernhards von Pavia ist Grundlage weiterer Entfaltung, die von späteren Kanonisten scholastisch und kasuistisch besorgt wird. — Der 2. Teil beginnt wieder mit der geschichtlichen Entwicklung. Das römische Recht kannte nur die Möglichkeit, daß der abwesende Bräutigam die Ehe schloß durch Boten oder Brief. Das wird vom kanonischen Recht übernommen und weitergebildet: aus dem Boten wurde allmählich ein Vertreter, procurator. In den Dekreten Bonifaz VIII. wurde die Stellvertretung beim Eheabschluß zum ersten Mal durch allgemeines Gesetz geregelt. Von da bis zum CJC kam gesetzgeberisch nichts Neues. Indes haben Dekretalisten und Kanonisten zu einer „spärlichen Entwicklung" beigetragen. Ihre Leistung wird von K. nicht in zeitlicher Reihenfolge, sondern in wissenschaftlicher Ordnungsfolge geboten und damit auch praktisch mehr brauchbar gemacht. Der sakramentale Charakter der durch Stellvertretung geschlossenen Ehe wird eigens herausgearbeitet. Die grundsätzlichen Erörterungen werden durch eine anregende Kasuistik und zahlreiche geschichtliche Beispiele anschaulich und lebendig gemacht. — Mit den so gewonnenen geschichtlichen und grundsätzlichen Erkenntnissen wird dann das geltende Recht durchleuchtet und dargestellt: die Voraussetzungen zum gültigen und zum erlaubten Eheabschluß durch Stellvertreter, noch geltende partikuläre Vorschriften und konkordatäres Sonderrecht. Ein Hinweis auf die seelsorgerliche Bedeutung der Frage beschließt diesen Teil. Im Anhang werden die einschlägigen Bestimmungen des heutigen bürgerlichen Rechts beigefügt. — Das Werk ist wissenschaftlich gediegen, gründlich und übersichtlich gearbeitet. Durchweg folgt man dem Verf. gern bei seiner gutvorbereiteten und ruhig abgewogenen Stellungnahme und Entscheidung. — Einige Anmerkungen und Fragen: Es ist nicht recht ersichtlich, für welche Zeit und welchen Raum des Rechts die allgemeinen Erörterungen (6 ff.) gelten sollen; das angeführte Schrifttum weist auf das gemeine Recht, oder sind sie naturrechtlich gemeint? — Nach K. besteht das Wesen der Stellvertretung in Abgabe *und Empfang* von Willenserklärungen für einen anderen. Damit ist wohl Generalvollmacht gemeint. Warum soll es nicht Stellvertreter geben in einem von beiden (aktive und passive Stellvertreter), besonders nur in der Abgabe bei einseitigen Rechtsgeschäften (etwa Abstimmung)? — Gelegentlich weist K. darauf hin, daß es höchstpersönliche, unvertretbare Rechtshandlungen gibt (Ehewille, Abstimmung im allgemeinen Konzil); ihre grundsätzliche Behandlung nach Art und Umfang hätte gut in den Rahmen der Arbeit gepaßt. — Eine praktische Ergänzung bieten die Bestimmungen über die bürgerliche

Eheschließung der Wehrmachtsangehörigen in Abwesenheit des Mannes vom 4. 11. 1939 (RGBl I S. 2163 ff.). Solche „Ferntrauung" erfolgt nicht durch Stellvertreter, sondern durch Brief, ähnlich wie im römischen und früheren Kirchenrecht. Vgl. den Beitrag darüber von Hilling in ArchKathKR 120 (1940) 56—59.

Keller.

Vitale, S. M., De iure accusandi matrimonium. Additis quaestionibus peculiaribus de iure ex Concordato in Italia vigente. Praefatus est F. Cappello S. J. gr. 8° (VIII u. 111 S.) Rom 1937, Anonima Libr. Catt. Italiana. *L* 8.—. — Der Hauptteil der Arbeit, die bereits die Instructio von 1936 einbezieht, sieht von den besonderen italienischen Verhältnissen ab und verdient allgemeine Beachtung. Manche Ausführungen, wie die über das Prozeßrecht der Apostaten, sind inzwischen durch römische Erlasse bestätigt. Die in Deutschland mehrfach geäußerte Vermutung, die Öffentlichkeit der Ehehindernisse, von der in c. 1971 § 1 n. 2 die Rede ist, habe die Bedeutung des Hindernisses für das Gemeinwohl zum Maßstab, wird von V. nicht erwähnt. Zu 32: Wenn die schuldbare Verursachung nicht nur des Ehehindernisses, sondern auch die der Eheungültigkeit selbst die Gatten des Prozeßrechtes beraubt, wie 27 bis 30 richtig ausgeführt wird, so liegt dieser Fall gewiß bei dem vor, der wissentlich ohne Dispens eine Blutsverwandte heiratet. — Auch die auf Italien sich beziehenden Ausführungen haben für das Verständnis des kirchlichen Eherechtes allgemeinere Bedeutung.

Gemmel.

Schaefer, Tim., O. F. M. Cap., De religiosis ad normam Codicis iuris canonici. Ed. 3. aucta et emendata. gr. 8° (LXIV u. 1370 S.) Rom 1940, S. A. L. E. R. *L* 94.—. — In die neue Aufl. sind die seitherigen amtlichen Erlasse und die wissenschaftlichen Neuerscheinungen eingearbeitet. Diese Ergänzung, bei der dem Verf. seine Eigenschaft als Konsultor mehrerer Kongregationen, darunter der Religiosenkongregation zustatten kam, zeichnet sich, wie das ganze Buch, durch eine sonst kaum erreichte Vollständigkeit aus. Immer mehr tritt dessen Charakter als eines umfassenden, unentbehrlichen Nachschlagewerkes für das gesamte Ordensrecht in theoretischer wie praktischer Beziehung hervor. Dazu tragen bei der meist wörtliche Abdruck der einschlägigen Erlasse, die Berücksichtigung der Konkordate und der übrigen Ordensgesetzgebung der verschiedenen Staaten, die ausführliche gewissenhafte Berichterstattung über die verschiedenen Lehrmeinungen in strittigen Fragen, der häufige Hinweis auf die schemata praeparatoria, die ständige Hereinziehung des Missionsrechts, die Einarbeitung auch der übrigen, auf die Religiosen sich beziehenden Stellen des CIC, endlich die zusammenfassenden Übersichten, z. B. über das Verhältnis der Religiosen zum Pfarrer. Weitgehend findet sich das Recht einzelner Ordensgemeinschaften einbezogen, z. B. das des Benediktinerordens und der Gesellschaft Jesu, erst recht natürlich das der franziskanischen Orden. Hervorzuheben ist das stets maßvolle Urteil. Z. B. in der Frage, ob c. 105 die Anhörung des Konsilium unter Ungültigkeit fordere, vertritt S. die verneinende Ansicht (S. 571 freilich anders). — Bei S. zeigt sich keine einheitliche Entscheidung darin, ob die Orden kollegiale oder nichtkollegiale Rechtspersonen seien. S. 129 wird gesagt, diese Rechtspersonen seien, was die Menschen angeht, kollegiale, als Institute aber nichtkollegiale. S. 131 jedoch wird gegenüber den Rechten des Bischofs nur auf den kollegialen Charakter hingewiesen. — Trotz c. 492 kann nach S. der Generalvikar zur Gründung einer

Religiosenkongregation delegiert werden; nur könne er dafür kein mandatum speciale erhalten. Ein solches mandatum speciale erteilt nach ihm potestas ordinaria (S. 129, womit freilich S. 172 Anm. 242 nicht vereinbar scheint); vgl. zu diesen Fragen Schol 16 (1941) 314 f. — Zu S. 336: In der Beuroner Kongregation bleibt der Titel Erzabt mit Beuron verbunden, Abtpräses aber kann auch ein anderer Abt sein. — Zu S. 1031: S. V. D. ist eine eigentliche Kongregation mit öffentlichen Gelübden. — Hervorragend sind die 5 Indices; der systematische umfaßt allein 209 S. Hierzu kommt ein Literaturverzeichnis von 43 S. Gemmel.

Niehus, L., Die päpstliche Ämterbesetzung im Bistum Osnabrück 1305—1418 (Das Bistum Osnabrück 2). gr. 8° (197 S.) Osnabrück 1940, Obermeyer. — Wenn unter den Ursachen der Glaubensspaltung neuestens auch von Lortz die kuriale Ämterverleihung genannt wird, ist für ihre Beurteilung die Zeit der französischen päpstlichen Gefangenschaft mit ihrer Geldnot und der darauf folgenden Kirchenspaltung mit dem Rangstreit um die Anhängerschaft ohne Zweifel besonders aufschlußreich. Ein gerechtes Urteil kann freilich erst nach Veröffentlichung des gesamten Tatsachenbestandes erfolgen, wie denn auch Haller hierin vor Übertreibungen warnen zu müssen glaubt. In der Vincke'schen Sammlung, einer Bereicherung der schon so regen Osnabrücker Geschichtsforschung, schenkt uns N. nach einer rechtsgeschichtlichen Einleitung über die damalige Ämterbesetzung und die Ämtersteuern einen solchen eingehenden Tatsachenbericht über die päpstlichen Ämterverleihungen während der genannten Zeit an Angehörige des Bistums Osnabrück für Stellen in oder außerhalb des Bistums und an Auswärtige, wenn es sich bei ihnen um Stellen des Bistums Osnabrück handelte. Benutzt wurden das Vatikanische Geheimarchiv und andere römische und deutsche, besonders Osnabrükkische, Archive. Die mit Ämtern Bedachten werden beschrieben mit Angabe der Herkunft, des Lebenslaufs und der bei der Verleihung tätigen Vermittler. Einige Urkunden sind beigefügt. Mehrere Übersichten und Verzeichnisse erschließen die Reichhaltigkeit des Gebotenen. Auch für das heutige kirchliche Ämterbesetzungsrecht sind solche Forschungsergebnisse lehrreich. Gemmel.

Lo Grasso, J. B., S. J., Ecclesia et Status. Fontes selecti de mutuis officiis et iuribus. In usum scholarum. 8° (345 S.) Rom 1939, Gregoriana. — Die Sammlung bietet, wie der Untertitel sagt, ausgewählte dokumentarische Texte zum Thema Kirche und Staat. Es handelt sich nicht nur um eine Sammlung authentischer Lehrstücke; in chronologischer Ordnung kommen die Auffassungen anerkannter Männer verschiedener Richtung zu Wort. Für die Perioden der früheren großen geschichtlichen Zusammenstöße werden auch die Dokumente der Vertreter eines übersteigerten staatlichen Anspruches angeführt. Für die neuere Zeit überwiegen die lehramtlichen Äußerungen. Delp.

* * *

Emidio da Ascoli, O. Cap., Il Divino nell'Uomo. kl. 8° (428 S.) Brescia 1940, Morcelliana. *L* 15.—. — Verf. entwirft, was man hinter dem Titel kaum vermuten würde, einen Aufbau des geistlichen Lebens. Ganz heutigen Wünschen entsprechend verwendet er fast die Hälfte des Buches auf die philosophischen und dogmatischen Grundlagen und läßt dann den Aufstieg in lockerem Anschluß an die „drei Wege" folgen. Philosophisch setzt er sich begreiflicherweise fast nur mit Croce und Gentile auseinander und gibt theologisch den Ansichten des hl. Bonaventura den Vorzug,

daher dem Warmen, Lebendigen, Dynamischen vor dem abstrakt Wissenschaftlichen. Das Entstehen des Gottesbegriffs ist etwas vom Illuminismus beeinflußt, das Desiderium naturale beatitudinis wird stark betont, zum Gnadenleben gehört ein gewisses Empfinden und Fühlen: „sentirci templi viventi di Dio" (90). Einen eigentlichen Gegensatz zwischen einfachem Gläubigen und Mystiker lehnt E. ab und kann daher schon den Glauben als „esperienza iniziale dell'infinita Realtà" bezeichnen (94), aus der Hoffnung und Liebe hervorwachsen. Die menschliche Natur Christi, die vor allem in den Sakramenten ihre lebenspendende Kraft betätigt, ist die Quelle der übernatürlichen Entwicklung. Wie diese sich in der Gemeinschaft mit Christus und den Gläubigen darstellt, zeigt ein ausführliches Kapitel über das Corpus Christi mysticum. Schließlich erklärt E. die Erbsünde und wendet sich besonders gegen die Auffassung, der Kampf zwischem dem höhern und niedern Menschen sei bloß eine vorübergehende Entwicklungserscheinung, wie Croce und Gentile es wollen. — Jetzt eröffnet sich der Weg des Aufstieges, der mit dem Kampf gegen den alten Menschen beginnt. E. hat volles Verständnis für die natürliche Veredelung, stellt aber mit Recht die Offenbarungslehren von Sünde und Erlösung, von Vergöttlichung und Angleichung an Christus in den Vordergrund. Ganz konkret schildert er den Kampf gegen die Sinnlichkeit — charakteristisch für den Italiener besonders ausführlich den gegen den überfeinerten Geruchssinn — und die „Nacht der Sinne". Für den positiven Aufstieg, den „Erleuchtungsweg" geht E. nur auf das Wesentliche ein: Demut und Gebet, Nachfolge Christi und Wagemut fürs Höchste, Geistesgaben und Evangelische Räte. Zum Schluß deutet er den Einigungsweg an, mit seinen Prüfungen, den „Nächten des Geistes", und weist auch hier der Kreuzesliebe und -mystik einen besondern Platz an. — Die Darstellung ist mehr beschreibend als beweisend. Immer wieder sieht man, wie die religiösen Probleme in den romanischen Ländern den unsern verwandt sind. Die Behauptung, daß die Geistesgaben im Jenseits fortdauern (297), wird man nur sehr eingeschränkt unterschreiben.

Raitz v. Frentz.

Lottin, O., O.S.B., Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine. 8° (97 S.) Paris 1941, Desclée. — Nach dem Vorwort will der bekannte Gelehrte nur seinen jungen Ordensbrüdern einen deutlichen Begriff ihres Berufes vermitteln. Er tut das aber mit wissenschaftlicher Gründlichkeit. Echt philosophisch geht er vom Allgemeinsten aus, der Tugend der Gottesverehrung, und findet von da aus, über den Stand des Religiosen, das Leben des Mönchs und des Zönobiten, den Weg zu deren spezifischer Ausprägung im Benediktinerorden. Diese stellt er in der 2. Hälfte des Büchleins an Hand der Benediktusregel eingehend dar. Eigen ist die geschichtliche Erklärung der Gelübde: die stabilitas gegen die gyrovagi, den Gehorsam gegen die Sarabaiten, die conversatio morum, die L. als mores conversantium deutet, gegen die Eremiten (64 ff.). Wirkungsvoller noch ist die Rechtfertigung des inneren Gehorsams: rein theoretisch wird die Entscheidung des Obern zwar nicht gegen besseres Wissen als richtig anerkannt, aber praktisch wird das eigene Urteil als unbedeutend hinter den letztlich auf Gott gehenden Befehl zurückgesetzt; Ignatius hat das später mehr präzisiert durch den Zusatz, daß es sich um eine indifferente, nicht sündhafte Sache handeln müsse, und daß eine Beeinflussung des bloß probablen Urteils durch den Willen möglich sei.

Raitz v. Frentz.

Gruber, Joh. Jos., Des heiligen Ignatius Weg zu Gott. Die Exerzitienwahrheiten in ihrer inneren Einheit dargelegt. 8° (217 S.) Saarbrücken 1940, Verl. f. relig. Schrifttum. *M* 3.—. — Die gehaltvolle Schrift bietet, die Gedanken des hl. Ignatius tief erfassend, einen kurzen Abriß der allgemein gültigen Aszese. Hier wird es verständlich, wie Denifle in seinem Lutherbuche schreiben konnte, daß die Exerzitien des hl. Ignatius allen Orden zur Geisteserneuerung dienen konnten, ohne daß man dabei ein Jota des eignen Ordensgeistes aufzugeben brauchte. Überzeugend tritt die innere Einheit zwischen den einzelnen Betrachtungen in ihrer zwingenden Logik hervor, sowie in dem ganzen Zusammenhang die feine natürliche und übernatürliche Psychologie. Aber mit Recht wird wiederholt vom Verf. betont, daß das innere Verkosten und Empfinden der übernatürlichen Wahrheiten von entscheidender Bedeutung ist. Darum verlangen die Bemerkungen, die im Exerzitienbuche den Betrachtungen beigefügt sind, immer wieder inniges Gebet. Bei dem dritten Grad der Demut hätte noch mehr hervorgehoben werden können, daß hier das innerste Erlebnis des unendlichen Abstandes zwischen dem leidenden Gottmenschen und dem armseligen, sündhaften Menschen von grundlegender Bedeutung ist. Dankbar ist man für den Hinweis auf die Betrachtungspunkte des *P. v. Hummelauer*, die im gleichen Verlag in deutscher Übersetzung erschienen sind. Denn hier hat sich exegetische Kraft darin bewährt, den inneren Gehalt und den Zusammenhang der Christusbetrachtungen des Exerzitienbuches, zumal auch in ihrer Beziehung zum Erlöserherzen, einzigartig darzustellen. Die beiden wertvollen Werke bieten auch die Begründung dafür, weshalb Pius XI. in seiner Exerzitienenzyklika das „wunderbare Exerzitienbuch des hl. Ignatius" so sehr empfohlen hat, das „im Verlauf von 400 Jahren unermeßliche Früchte der Heiligkeit hervorgebracht hat". „Voll himmlischer Weisheit" biete es „allgemein gültige Grundsätze für die Seelenleitung als unerschöpfliche Quelle bewährter und gesunder Frömmigkeit". „Frei von den Gefahren und Irrtümern eines falschen Mystizismus" führe es die Menschen „auf dem sicheren Wege der Selbstverleugnung und Seelenreinigung zu den höchsten Stufen des Gebetes und der Gottesliebe". Richstaetter.

Gröber, C., Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens, die Entstehung und Echtheit seiner Werke. gr. 8° (242 S., 3 Tafeln.) Freiburg 1941, Herder. *M* 5.40; geb. *M* 6.80. — Gr. untersucht in seinem Werk das Leben und Wirken des großen deutschen Mystikers Seuse, der zwar nicht zu den großen Theologen gerechnet wird, sich aber sehr stark von ihnen hat befruchten lassen, und der durch seine Gottinnigkeit der Theologie das reichlich zurückgibt, was er von ihr empfangen hat. — Das Leben und die Schriften des Seligen stellen dem Historiker und Hagiographen wie dem Theologen der Mystik viele Aufgaben und Probleme. Mit wohltuender Klarheit und Offenheit, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, mit katholisch-priesterlicher Gläubigkeit und mit Liebe zu Heimat und Volk werden die einzelnen Fragen untersucht. Die vielen „Vielleicht", „Vermutlich" und „Wahrscheinlich" zeigen, daß es unmöglich ist, alle Fragen über den äußeren Lebensgang des Seligen, seine innere Entwicklung, die Art seiner Buße und seines Betens, seiner Wunder und Visionen, die Entstehung seiner Werke, namentlich seiner Lebensbeschreibung, restlos zu klären. Die Lösung ist durchweg so, daß man ihr seine Zustimmung nicht versagen kann. Den Theologen interessieren vor allem die Unter-

suchungen über das Verhältnis Seuses zu Meister Eckehart, über das „Büchlein der Wahrheit", über das Schicksal des „Lesemeisters", der durch Verkennung und Mißverständnis seinen Lehrstuhl verliert, und über seine Stellung zur Wissenschaft. Wenn sich bei ihm auch gelegentlich in scharfen Ausdrücken eine gewisse Abneigung gegen die Wissenschaft bemerkbar machte, so hat das wohl darin seinen Grund, daß sie damals — es war ja die Zeit der verfallenden Scholastik — in ihren amtlichen Vertretern, so wenig Verständnis hatte für das tiefere Erfassen der Wahrheit auf dem Wege mystischen Schauens. Umso größer war seine Liebe zu den wahren und echten Vertretern der Theologie, besonders zum hl. Thomas. — Man darf wohl hoffen, daß das ausgezeichnete Werk recht viele hinführt zum Mystiker Seuse und durch ihn zu einem verinnerlichten Erfassen der Wahrheit, die da ist die „Ewige Weisheit". Wesseling.

Lais, H., Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik (Freiburger Theol. Stud. 58). gr. 8° (112 S.) Freiburg 1941, Herder. *M* 4.—. — Große Aufregung erregte es in gewissen Kreisen, als 1744 der angesehene Augustiner-Chorherr Eusebius Amort sein großes Werk über die Privatoffenbarungen (De Revelationibus, Visionibus et Apparationibus Privatis Regulae tutae ex Scriptura, Conciliis, SS. Patribus aliisque optimis Authoribus collectae, explicatae et exemplis illustratae, 870 Seiten) erscheinen ließ und im 2. Teil die Offenbarungen der unbeschuhten Klarissin Maria von Agreda als fragwürdig hinstellte. Nach anfänglichen Schwierigkeiten war ihre „Mystische Stadt Gottes" freigegeben worden und wurde in immer weitern Kreisen verbreitet. Auch im Augustinerchorherrenstift Polling, dem Amort angehörte, wurde sie als Tischlesung verwendet, was den fortschrittlich gesinnten, zur Kritik geneigten, auf das Positive gerichteten Mann, der schon vorher dem damaligen wundersüchtigen Unwesen zu steuern hatte, auf den Gedanken einer Gegenschrift brachte, in der er die ganze Frage in vollem Umfang behandeln wollte. Es kam zu einer heftigen Auseinandersetzung, bis Kurfürst Max Josef dem Streit ein Ende machte. — L. zeichnet Amorts Lebenslauf, gibt einen Einblick in seine vielseitige schriftstellerische Tätigkeit und wendet sich dann seinem mystischen Schrifttum zu. Seine Lehre über die Privatoffenbarungen wird einer eingehenden sachlichen Nachprüfung unterzogen und mit einer zusammenfassenden Würdigung abgeschlossen. Da L. soweit möglich auf die handschriftlichen Quellen zurückgreift, die tieferen Ursachen der damaligen Streitigkeiten und deren Verlauf aufzeigt und Amorts Aufstellungen nach den Ergebnissen der gegenwärtigen Forschung nachprüft, hat seine mit wohlabgewogenem Urteil verfaßte Schrift eine Bedeutung, die weit über eine Einzelstudie hinausreicht. Sie setzt allerdings beim Leser schon Vertrautheit mit den einschlägigen Fragen voraus. Die höchst schwierige Frage der Privatoffenbarungen ist freilich damit noch nicht erschöpft, aber sie ist ein gutes Stück weiter gefördert, weshalb die Schrift allen, die sich mit mystischen Studien ernstlich beschäftigen, dringend zu empfehlen ist. Pummerer.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Heinrich Weisweiler, z. Zt. München.
Druck und Verlag: Esch & Co., Eupen (Rhld.), Gospertstr. 74.
1941 K 2632

4.–
1940 K 3291

# SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XVI. JAHRGANG

HEFT 1

1941
DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (Rhld.), GOSPERTSTR. 74

U.S.TÜB. Gd 861
20 FEB 1941

# Sechzehnter Jahrgang

## Inhalt des ersten Heftes

Seite

Die Bedeutung der neuzeitlichen Naturauffassung bis Kant. Von Bernhard Jansen S. J. . . . . 1

Der Metaphysikkommentar des Augustinus Triumphus von Ancona († 1328). Von Martin Grabmann . 11

Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation. Von Johannes Beumer S. J. . . . . 24

Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus. Von Josef Loosen S. J. . . . . 53

Besprechungen:

H. U. v. Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen (Delp) — M. P. Garvey, Saint Augustine: Christian od Neo-Platonist? (Faller) — J. Santeler, Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin (de Vries) — B. Jansen, Die Geschichte der Erkenntnislehre der neueren Philosophie bis Kant (Hentrich) — R. Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit (Schoemann) — K. Domke, Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels (Nink) — H. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus (Nink) — M. Wittmann, Die moderne Wertethik, historisch untersucht und kritisch geprüft. Ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant (Schuster) — H. Fritsche, Tierseele und Schöpfungsgeheimnis (Frank) — Th. Ring, Das Sonnensystem ein Organismus - Das Lebenwesen im Rhythmus des Weltraums (Frank) — J. Bahle, Eingebung und Tat im musikalischen Schaffen (Fröbes) — K. Christ, Geschichte der Bibliotheken im Mittelalter (Grabmann) — Neue Forschungen zur ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux: Wilmart, Lottin, Stegmüller, Landgraf (Weisweiler) — K. Schmitt, Die Gotteslehre des Compendium veritatis des Hugo Ripelin von Straßburg (Fischer) — W. Eckhardt und H. v. Rocycki, Deutsche Verfassungsgeschichte vom germanischen Volksstaat bis zum Dritten Reich (Gemmel) 79

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 114
2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik . . . 121
3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . 133
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . 144
5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre . . . 156

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 4. Umschlagseite

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

4.—
1941 K 759

# SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XVI. JAHRGANG

HEFT 2

1941

DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (Rhld.), GOSPERTSTR. 74

U.B.TÜB.
13 JUNI 1941

# Sechzehnter Jahrgang

## Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Vom Vorrang des Logos. Eine Begegnung zwischen Idealismus und Scholastik. Von Joh. Bapt. Lotz S. J. 161

Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus. 2. Teil. Von Josef Loosen S. J. . . . 193

Der geschichtliche Verlauf der neuzeitlichen Naturauffassung von 1500 bis 1800. Von B. Jansen S. J. 214

Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. Von H. Weisweiler S. J. 231

Besprechungen:

K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung (Bacht) — Der christliche Osten. Geist und Gestalt (Schultze) — B. Schultze, Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew (Beumer) — H. Duesberg, Les Scribes Inspirés. Introduction aux livres sapientiaux de la Bible. II.: Job et l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sagesse (Closen) — E. Schweizer, Ego eimi ... Die religionsgeschichtliche Herkunft der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (Brinkmann) — S. Gonzalez, La formula Μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nisa. M. Gomes de Castro, Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa (Lieske) — F. Erdin, Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (Deneffe) — H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus (Lieske) — P. M. Abellán, El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre (Weisweiler) — G. Heer, Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner. Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Quellenforschung im 17. und 18. Jahrhundert (Ueding) . . . . . 255

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums 273
2. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 282
3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes . . . . . 287
4. Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 298
5. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik . . . . . 309

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 4. Umschlagseite

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

1941 K 1818

# SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XVI. JAHRGANG

HEFT 3

1941

DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (Rhld.), GOSPERTSTR. 74

U.B. TÜB.
-3 OKT 1941

# Sechzehnter Jahrgang

## Inhalt des dritten Heftes

Seite

Theologie der Kirche. (Ekklesiologie.) Von Erich Przywara S. J. . . . . 321

Eikon in den Schriften des hl. Athanasius. Von Johann Bapt. Schoemann S. J. . . . . 335

Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. Von H. Weisweiler S. J. 351

Logistische Zeichensprache und Philosophie. Von Joseph de Vries S. J. . . . . 369

Die Lehre des Franz Suarez über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt und ihre Kritik durch Viktor Cathrein. Von Joh. Bapt. Schuster S. J. . . . . 379

Besprechungen:

E. v. Severus, Lupus von Ferrières, Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert (Pelster) — C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino (Lotz) — J. B. Lotz S. J. und J. de Vries S. J., Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre (Hartmann) — E. May, Am Abgrund des Relativismus (de Vries) — N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre (Lotz) — Max Müller, Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie (Lotz) — H. E. Hengstenberg, Das Band zwischen Gott und Schöpfung (Nink) — B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften (Junk) — R. Woltereck, Ontologie des Lebendigen (Philosophie der lebendigen Wirklichkeit, Bd. 2) (Frank) — K. Diehl, Der Einzelne und die Gemeinschaft (Hirschmann) — J. Betschart O. S. B., Das Wesen der Strafe (Keller) — J. Schröteler S. J., Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts (Ueding) — Mönch Wassilij, Die aszetische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (Schultze) — R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum (Brinkmann) . . . . . 388

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 420
2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik . . . 438
3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . . . . 448
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . 460
5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik . 471

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 4. Umschlagseite

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

# SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XVI. JAHRGANG

HEFT 4

1941

DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (Rhld.), GOSPERTSTR. 74

U.S TÜB.
-7 JAN. 1942

# Sechzehnter Jahrgang

## Inhalt des vierten Heftes

Seite

Der Vatergott in Jesu Leben und Lehre. Von Wilhelm Koester S. J. . . . . 481

Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt. Von Josef Fuchs S. J. . . . . 496

Das Ringen um einen neuen Materiebegriff. Von Nikolaus Junk S. J. . . . . 521

Ein Schulbücherverzeichnis aus der Mindener Dombibliothek in der Mitte des 11. Jahrhunderts. Cod. Vat. Pal. lat. 828. Von Franz Pelster S. J. . . 534

Besprechungen:

P. Heinisch, Theologie des Alten Testamentes. - W. Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, Bd. 3 „Gott und Mensch" (Closen) — M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion. 1. Bd.: Bis zur griechischen Weltherrschaft (Prümm) — K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians (Bacht) — J. Loosen, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor (Lieske) — Br. Decker, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin (Bacht) — C. R. A. Georgi, Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt und Bedeutung (Schultze) — F. Sieber, Weltanschauung und Offenbarung beim jungen Fichte (Brugger) — M. Schmaus, Katholische Dogmatik. Bd. 3,1: Die Kirche und das göttliche Leben (Lieske) — H. Kuhaupt, Die Formalursache der Gotteskindschaft (Loosen) — A. Janssens, F. Tummers, P. Ploumen, Maria in de Leer der Kerk (Beumer) — H. Dausend, O. F. M., Das interrituelle Recht im CJC. Die Bedeutung des Gesetzbuches für die orientalische Kirche (Keller) . . . . . 554

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der Theologie . . . . . 578
2. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 586
3. Fundamentaltheologie . . . . . 591
4. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes . . . . . 598
5. Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 611
6. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik . . . . . 622

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 3. Umschlagseite

Gesamtverzeichnis des Jahrganges . . . . . I—VIII

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

42

20. 1. 1961
10. NOV. 1964
29. 4. 65
24. 3. 66
21. 6. 66
18. 1. 68
19. JUNI 1968
23. 4. 70
14. Jan. 1971
24. SEP. 1971
31. Mai 1972
17. NOV. 1972
28. AUG. 1973
13. NOV. 1973
14. 5. 76
15. MRZ. 1978
30. NOV. 1979
10. FEB. 1981
4. März 1983